35e ANNÉE (4e SÉRIE) — No 18 — 1er MAI 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

Les catholiques et les Associations non confessionnelles

§ III. — LES OBJECTIONS

1re Objection : — LE GRAND BIEN DES BONNES ŒUVRES NEUTRES

— Il se fait beaucoup de bien dans les groupements neutres de bonnes volontés, qui autrement resteraient dispersées, et précisément une somme de bien d'autant plus grande que plus nombreux sont les concours qui leur viennent de tous les côtés, de tous les partis, de tous les cœurs simplement bons et généreux, à quelque opinion philosophique ou religieuse qu'ils appartiennent. S'il fallait citer des exemples de ces associations manifestement excellentes de tout point dans leur organisation et dans leurs résultats pratiques, l'on n'aurait que l'embarras du choix. En admettant même, ce qui en plus d'un cas serait contestable, qu'il y ait, malgré tout, pour la conscience catholique quelque mal à craindre, quelques raisons purement dogmatiques d'hésiter à prêter son concours, où est ici le plus grand bien, le moindre mal dans la balance comparative des deux attitudes, sinon du côté de la coopération à la bonne œuvre, que tout le monde estime telle, à laquelle personne, en dehors de certains théologiens exagérément réactionnaires et vieux jeu, ne songe à adresser la moindre critique? Quoi qu'il en puisse être de certaines neutralités de caractère mauvais, très différent, il est donc tout de même des œuvres non confessionnelles qui échappent à la rigueur de la 1re Proposition et qu'il est impossible de taxer d'illicéité, d'interdire aux catholiques, *uniquement* en raison de leur NEUTRALITÉ religieuse. N'est-il pas clair, au contraire, que cette neutralité même est une précieuse garantie de respect pour les catholiques, un motif de plus pour eux d'y entrer?

Réponse. — C'est une pesée à faire, il est vrai. Pesons donc, s'il vous plaît, honnêtement. L'association dont on nous parle est un type d'œuvre parfaite, féconde en magnifiques bienfaits pour ses membres, pour l'humanité. Soit! De plus, correction de neutralité parfaite!.. aucun danger, aucun choc à craindre pour la foi ou la morale du chrétien!... pas d'inconvénient de ce côté-là. Très bien!... C'est l'idéal, n'est-ce pas?... Acceptons cette supposition comme on nous la donne!... A la balance, maintenant.

Dans un des plateaux groupons toutes ces merveilles, et faisons large mesure ; allons-y généreusement!... Que mettrons-nous dans l'autre? *Rien,* dites-vous, ou à peu près. *Tout,* répondons-nous, ou à peu près.

Est-ce poids lourd ou léger, chose d'importance majeure ou vétille, que l'absence *voulue,* l'exclusion *affichée,* de la foi et de la morale dans votre association?... Aucun *acte humain,* aucune *œuvre humaine,* sauf erreur extrêmement grave, *in fide,* ne peut se déclarer à priori indépendante de l'ordre surnaturel de la Rédemption et de la grâce. Et c'est cette erreur-là, cette monstruosité-là que vous mettez dans l'autre plateau comme poids négligeable! Imaginons, puisque vous le dites, qu'il n'y a dans l'exemple de votre choix ni le *danger,* ni le *scandale,* ni la *maladresse* dont nous avons parlé. L'*erreur* reste, dont il vous sera éternellement impossible de purger votre association. C'est pour elle une tare indélébile... et c'est l'erreur, grave entre toutes, qui atteint en plein cœur le principe fondamental, essentiel, des relations de la vie *humaine* avec sa fin dernière, sa *seule obligatoire* fin dernière, qui est la fin dernière révélée *surnaturelle.*

Toute erreur est un poids lourd déjà. On vous met au défi de penser et d'oser dire que celle-ci n'est pas un poids énorme, colossal, pour une conscience catholique! Et voilà le fléau de la balance qui bascule, n'est-il pas vrai? du côté de l'abstention!

Voulez-vous la contre-épreuve? C'est simple. Que pèsent au juste, je vous prie, sur le plateau de la coopération, les beaux et bons résultats de l'œuvre, qui tant vous fascinent et vous impressionnent? Vous êtes catholique, c'est entendu ! Que valent dans la balance de Dieu, là-haut, que valent, pour le mérite et le salut éternel des coopérateurs et bénéficiaires de l'association, ces belles œuvres humaines simplement *naturelles,* sans foi ni grâce, sans valeur surnaturelle? C'est le cas de le dire, cette fois : Rien, ou à peu près rien ! Et voilà dégonflé l'orgueil des beaux résultats, vidé le plateau, projeté en l'air, sous la poussée de l'erreur, qui, elle, reste toujours de l'autre côté.

Vous aurez donc caché, humilié devant les hommes votre *Credo,* souscrit publiquement à une erreur qui est la contradiction vivante de votre foi, tout cela, pourquoi? une fois encore, loyalement, on vous le demande,... pourquoi?... Pour alimenter par votre fait un brasier éphémère dont il ne restera, comme résidu final, que fumée d'orgueil humain peut-être, et, en tout cas, cendres sans valeur aucune pour le salut des âmes et la gloire de Dieu !

— A chacun, dites-vous, de surnaturaliser et de rendre méritoires ses œuvres, comme il l'entend. Les catholiques peuvent très bien sanctifier, d'après leur foi et leur religion, au fond de leur pensée intime, la coopération qu'ils apportent à l'œuvre non confessionnelle. Qui les en empêche? Et alors, l'œuvre aura le double avantage de rester bonne en tant qu'humaine pour ceux qui n'en demandent pas plus, bonne aussi et surnaturelle pour ceux qui auront le goût de la surnaturaliser...

— Halte-là ! Pas de sophisme ni d'équivoque ! C'est de l'œuvre *publique* qu'il s'agit ; c'est celle-là dont nous sommes en train de peser ce qu'elle présente de bien et de mal pour un catholique. Or, celle-là, en tant que publique, en tant que le catholique s'y inscrit et y coopère, est *païenne.* Est-ce vrai cela, enfin? ! Quelque intention personnelle qu'ait au fond du cœur celui qui y concourt, sa coopération n'en est pas moins, en tant que rapport public de cause à effet, une coopération païenne, puisque l'affiche est là qui donne à l'entreprise, d'un bout à l'autre, la note caractéristique de non-confessionnalité, d'exclusion de la foi révélée, de paganisme en définitive. Et, encore une fois, qu'est-ce que cela vaut, qu'est-ce que cela pèse, aux yeux d'un catholique, une œuvre, belle et bonne tant qu'on voudra, mais purement naturelle et païenne?

Dites, si vous le voulez, — et on vous accorde cela très bien, — qu'il est des circonstances où un catholique est obligé de se mêler à des milieux, à des besognes simplement naturelles, dépourvues de son idéal de pureté morale et de foi chrétienne. Parfaitement ! Mais, remarquez le mot : il fait cela quand il y est *obligé.* Or, pour le moment vous ne plaidez pas les excuses ni les circonstances atténuantes. Vous plaidez le droit pour la conscience catholique de prêter la main à une œuvre bonne, sous la condition qu'elle soit et reste naturelle et avec formelle exclusion publique, par vous acceptée, de toute considération de Dieu, de son Eglise, de sa foi, de sa morale. Mauvaise cause, impossible à défendre, parce que, pour un catholique, une œuvre n'est jamais catholiquement bonne, si elle s'enferme exclusivement dans les limites de l'ordre naturel.

Le moindre mal, le plus grand bien, de toute évidence, est donc du côté de l'abstention ; le mal, auquel on ne peut matériellement coopérer sans valable excuse, du côté de l'œuvre neutre, et cela pour la seule et suffisante raison de sa neutralité.

Maintenant, à notre tour d'argumenter un peu contre certains sous-entendus, certaines déplorables illusions que l'objection présente dissimule dans ses flancs.

— Aucun danger, aucun scandale, aucune maladresse !... dit-on... Association idéale, de tout repos, pour les braves catholiques, à conscience aussi délicate et scrupuleuse qu'on voudra. Religion respectée... infiniment... Pensez-donc ! On n'en dira pas un mot !... — Nous ne partageons pas cet optimisme béat, mais pas du tout ! et nous ne croyons vraiment pas qu'aucun catholique sérieux en soit, au fond de son âme, persuadé, enchanté ou simplement satisfait. Le lecteur trouverait fastidieuse la répétition de ce que nous avons déjà très suffisamment dit et laissé sous-entendre à propos de ces trois tares — danger, scandale, maladresse — inhérentes à toute association publiquement neutre, tares qu'on ne voit pas toujours, que parfois même l'on aperçoit à peine, tant elles sont dissimulées dans les pénombres de l'éclat humain dont l'œuvre collective resplendit, mais qui sont là quand même menaçantes, microbes malfaisants et sournois qui ne laissent pas, finalement, plus ou moins vite, plus ou moins profondément, de vaquer en-dessous à leur fatale besogne de décomposition.

— Le frottement arrondit les angles, adoucit les mœurs, facilite les relations sociales... — Oui !... Et voilà bien justement ce qui nous inquiète. En même temps que les angles personnels de caractère ou de passion, s'arrondissent aussi les angles des idées !... Or, la foi et la morale chrétienne ont-elles donc des angles qu'un catholique puisse souhaiter voir ainsi s'arrondir, afin que le contact en soit plus doux, plus velouté, aux mécréants que blessent les aspérités et lignes droites de nos

dogmes? Le chrétien n'emportât-il de ces frottements que le soupçon d'un doute ou l'impression pénible d'un regret à l'endroit des exigences intransigeantes de sa foi, que ce serait là encore pour lui un danger redoutable, un très gros mal.

Quant au *scandale* et à la *maladresse,* on nous fera sans doute la grâce de ne pas nous demander d'y insister autrement, tant il nous semble qu'on peut difficilement fuir ici l'évidence des faits qui sont pour tout catholique clairvoyant de fortes leçons de choses.

2e *Objection :* — EXCELLENCE DES ŒUVRES NEUTRES DE CHARITÉ

— Il semble au moins que les associations neutres simplement *charitables* devraient trouver grâce devant la sévérité radicale de votre 1re Proposition. Laissons de côté toutes les autres unions dont le caractère, en dehors de leur neutralité, peut offrir matière à critique, à controverse. Mais celles-là, qui sont l'expression vivante de la pure *charité,* comment les condamner? Comment faire accepter, même dans les milieux catholiques, à fortiori dans les autres, ce concept étroit, mesquin, dégradant, de la sainte charité évangélique, qui, au lieu de la laisser briller sur le trône où le Christ l'a placée en plein centre de son œuvre rédemptrice, ainsi qu'il convenait à la meilleure et plus divine de toutes les vertus, à la reine des cœurs et de l'humanité, la ravale à la condition d'une esclave au service des opinions philosophiques, simple produit d'un monopole, soumis au contrôle d'une étiquette religieuse déterminée ! La souffrance, elle, n'a pas d'étiquette. Pourquoi vouloir en mettre une sur le remède qu'elle appelle? Parce que catholique, est-il possible qu'on ait le droit, le devoir même de rester sourd aux gémissements du blessé qui ne sait pas ou ne veut pas articuler les formules de notre *Credo?* Le Christ n'a pas offert cet exemple-là à ses disciples, bien au contraire ! Toutes les pages de son Evangile infligent un démenti à qui, avant de donner, veut savoir qui reçoit, et ne donne qu'à qui est, après examen, estimé bien pensant. Ce n'est pas ainsi que l'entendait notre bon Coppée, écho en cela de l'opinion populaire et du bon sens :

> Donnez sans espoir qu'on vous rende :
> Donnez sans savoir qui reçoit :
> Car le plus beau geste qui soit,
> Est d'ouvrir la main toute grande !

Vous parlez du scandale de la neutralité. En voici un, d'un autre genre, et qui est grave : le scandale de lèse-charité ! L'Eglise aura perdu devant le peuple le plus beau joyau de sa couronne, le jour où les catholiques, désertant les œuvres de bienfaisance sociale, pour raison de neutralité, auront ainsi démontré que la charité, pour eux, n'est qu'une annexe de la foi, et qu'il ne suffit pas de souffrir pour mériter leur compassion, exclusivement réservée à leurs coreligionnaires et amis !

Réponse. — Quelle misère qu'une aussi pauvre et perfide argumentation ! Faisons tout de même à cette indigente la « charité » de la prendre au sérieux. Au surplus, pour banale et creuse qu'elle soit, la tirade est dangereuse et produit toujours son effet. Il importe de bien mettre au point les idées vraies et fausses qu'elle mélange à plaisir dans la plus abominable des équivoques.

Charité, d'abord, est un mot qui a dans notre langue française deux sens très différents : au sens doctrinal du catéchisme, c'est l'*amour* de Dieu, du prochain, de soi-même ; au sens pratique vulgaire, c'est l'*aumône. Avoir de la charité* pour son prochain, c'est être intérieurement disposé à lui vouloir du bien, à se complaire dans ce que la raison ou la foi nous y font découvrir d'*aimable. Faire la charité* à son prochain, c'est extérieurement lui porter un secours effectif, soulager sa misère, panser ses plaies, étancher sa soif, vêtir sa nudité, lui donner enfin quelque chose de bon qui lui manque et dont il a besoin.

Or, tantôt *la charité* ordonne et tantôt elle défend de *faire la charité.* Une femme mariée sous le régime de la communauté prend indiscrètement sur la masse pour donner du pain aux pauvres, soulager par des messes les âmes du purgatoire. C'est *faire la charité.* Est-ce permis? Non ! C'est même très défendu, parce qu'alors la charité est *faite* aux dépens de la *justice.* Vous voyez donc que ce n'est pas toujours bien de faire la charité et qu'il est des bienfaisances interdites.

Dans un hospice, l'aumônier donne-t-il du tabac aux pauvres infirmes qui souffrent d'en être privés? Oui ou non, suivant que la prudence le lui permet : oui, si cette aumône n'est que bonne, sans conséquences fâcheuses à côté ; non, si des hypocrites se trouvent par là engagés à aller à confesse pour mieux capter les bonnes grâces du donateur.

Vous ne désirez pas sans doute qu'on allonge la série des exemples infiniment fréquents et variés où la *bienfaisance,* malgré ce qu'elle présente de bon et séduisant à la surface, se trouve en fin de compte être *malfaisante,* et donc interdite. Le tout est de savoir au juste ce qu'il en est des résultantes éventuelles bonnes ou mauvaises de l'exercice de la vertu de charité sous forme d'*aumône,* ou sous toute autre forme analogue équivalente.

Est-ce aimer son prochain que de l'inciter à commettre, sous couleur de charité, un vol ou un sacrilège, comme dans nos deux exemples ci-dessus?... Non, évidemment ! Ici la *charité* défend de *faire la charité.* Est-ce aussi s'aimer soi-même comme il faut, que de pratiquer la charité au dehors, avec dommage

spirituel et péril pour son propre salut?... Non ! Là encore la *charité* défend de *faire la charité* dans de pareilles conditions. C'est gros péché que de se suicider pour faire plaisir au voisin.

Or, qu'en est-il de la charité, de l'amour de Dieu, de soi-même et d'autrui, pour une conscience catholique dans la promiscuité neutre des bienfaisances philanthropiques purement naturelles et humanitaires? Nous l'avons dit, et nous attendons qu'on nous contredise : ce n'est pas aimer Dieu que de souscrire au décret d'expulsion qui le met, lui, sa révélation, son Eglise, son dogme et sa morale, à la porte d'une assemblée *humaine,* réunie pour accomplir une besogne *humaine,* donc *morale,* donc religieuse, donc surnaturelle dans les radicales exigences de l'économie présente de la Rédemption. Ce n'est pas s'aimer soi-même, se vouloir du bien, c'est au contraire se vouloir et se faire du mal, que de coopérer aux quatre vilaines notes de la neutralité — *erreur, danger personnel, scandale, maladresse* — et surtout à la seconde qui, même au sein des meilleurs milieux et des meilleures œuvres neutres, reste une redoutable menace pour la foi, la morale, le jugement sain, en matière religieuse, des associés catholiques.

Est-ce donc le tout de l'affaire que les pièces d'or qui tombent dans la Caisse centrale et les souffrances qu'elles aideront à soulager? Le *sentiment* est une très belle chose, et assurément, nous autres catholiques, nous savons assez bien prouver que nous n'en manquons pas, que nous ne craignons sur ce terrain-là aucune concurrence d'abnégation et de dévouement pour le bien de nos frères. Mais la *raison* est une très belle et nécessaire chose aussi. L'amour, dit-on, est aveugle... et c'est bien ce qu'on lui reproche ! La charité, pas ! La charité est intelligente par définition, ne pouvant aimer que ce qui lui est par l'intelligence préalablement présenté comme aimable. Pour des mécréants, l'*amabilité* de la bienfaisance neutre peut être suffisante ; pour des catholiques qui ne peuvent pas ne pas voir les choses, toutes choses, à la lumière de leur foi surnaturelle, cette amabilité n'a plus les mêmes couleurs séduisantes ; elle perd son charme et se ternit de toute la couche de crasse malpropre qu'y a déposée la caractéristique officielle de neutralité. Refuser l'aumône au besogneux est un mal ; trahir sa foi, et cela de trahison publique est un mal plus grand, beaucoup plus grand ! Le catholique conclut, et s'abstient. Entendons-nous ! Il s'abstient de cette manière viciée, immorale, de faire la charité, comme dans les exemples que nous rapportions tout à l'heure. Mais il ne s'abstient pas, pour autant, de la faire et très généreusement de toute autre manière, qui ne blesse ni sa foi ni son Dieu.

Et c'est à nous, fils du Christ, qu'on ose donner des leçons de charité ! C'est à nous qu'on a l'audace de rappeler l'esprit de l'Evangile !... comme si vingt siècles d'abandon de nous-mêmes au bien d'autrui n'étaient pas là pour écraser sous le poids de l'histoire une pareille calomnie !... Mais voilà !... On vient d'inventer une nouvelle manière de pratiquer l'Evangile, de continuer l'œuvre du Christ... *la manière neutre,* purgée à l'avance par définition et du Christ et de l'Evangile, et de l'Eglise, et du Pape, et même du simple Dieu Créateur !... Notre ancienne charité, à nous, gardait toujours de son contact avec la foi révélée quelque parfum surnaturel, et toujours les deux sœurs, la Foi et la Charité, quoique parfois séparées en fait, restaient au moins dans nos cœurs, dans nos aspirations, dans nos espérances, absolument inséparables. Qui s'en plaignait? Qui s'en trouvait mal ? Personne ! Et la charité catholique, évangélique, faisait à travers les évolutions de la vie humaine, sociale et privée, l'œuvre qu'on sait, cette charité que l'histoire nous montre comme l'apothéose triomphale de la Foi au cours des siècles chrétiens.

Travaille qui voudra au divorce de la Foi et de la Charité, monstruosité anti-évangélique ! Pas nous, au moins ! Le mot a été dit déjà ; répétons-le : accepter la *charité laïque* est catholiquement un suicide tout autant qu'accepter la soi-disant vérité laïque de l'enseignement neutre, divorcé à priori radicalement d'avec la foi révélée du Christ et de son Eglise.

L'objection ajoute : — « La souffrance n'a pas d'étiquette confessionnelle. Pourquoi vouloir en mettre une sur le remède qu'elle appelle?... Parce que catholique, est-il possible qu'on ait le droit, le devoir même, de rester sourd aux gémissements du blessé qui ne sait pas ou ne veut pas articuler les formules de notre *Credo* ? »

— C'est fort bien imaginé, et perfide à souhait !... Eh non ! braves gens, ce n'est pas cela du tout ! Vous parlez d'étiquettes. Très bien ! Nous ne demandons pas qu'elles soient apposées à l'avance sur les plaies à panser... Là ! Est-ce clair?... Nous demandons simplement qu'on nous les laisse à nous infirmiers porter à notre chapeau. Là ! Y êtes-vous? Nous ne voulons pas qu'on nous arrache notre brassard à croix rouge, sous prétexte de nous faire ressembler le plus laïquement possible à ceux qui n'en veulent pas porter. Et c'est tout, vous entendez bien? C'est absolument tout ce que nous demandons. Après quoi, soyez tranquilles, nous n'aurons pas la sottise, l'inhumaine et anti-évangélique cruauté de réserver nos soins aux seuls blessés qui auraient tatouée sur la peau une croix comme la nôtre, signe

de ralliement et de communauté d'opinions philosophiques.

Est-ce misérable, une calomnie pareille ! qui est tout entière dans la confusion méchamment voulue de ces deux choses, pourtant si différentes, si parfaitement séparables, si couramment séparées : la présence de l'étiquette catholique chez nous, catholiques, et chez les gens auxquels nous faisons la charité, auxquels, chacun sait cela pourtant, nous ne demandons rien, que la permission de les soulager, d'où qu'ils viennent, quoi qu'ils pensent ou ne pensent pas, de quelque mal qu'ils souffrent.

Lisez donc de plus près l'Evangile, et, si vous voulez, le Nouveau Testament tout entier, et dites si, une seule fois, vous y aurez vu, à travers les merveilles de charité qui y sont accumulées, le Christ et les apôtres se présenter de façon neutre, non confessionnelle, aux mécréants de ces temps-là ; dites s'ils ont cessé un seul instant d'avoir au front et de montrer en public le signe sacré de leur surnaturelle mission, l'étiquette catholique de la doctrine au nom de laquelle ils apportaient au monde le surnaturel salut des âmes et des sociétés !

Pour les amateurs de précision logique dans le langage, concluons donc que, si la charité peut très bien n'être pas confessionnelle *objectivement,* dans ceux qui en sont l'objet, elle a par contre le rigoureux devoir de l'être *subjectivement,* dans les catholiques qui la font, et, sinon de façon positive, en ce sens au moins qu'elle ne peut sans déchéance accepter la *diminutio capitis* et l'anéantissement qu'est pour elle sa laïcisation sous le niveau naturaliste de la neutralité.

3e Objection : — CONSÉQUENCES FACHEUSES ET IMPOSSIBILITÉS DE L'INTRANSIGEANCE CATHOLIQUE PAR RAPPORT AUX ŒUVRES NEUTRES.

— Très bien ! Mais enfin le principe d'intolérance qui est à la base de la présente *thèse* doctrinale paraît fort exagéré et d'application singulièrement périlleuse à tous points de vue. A ce compte-là, en effet, les catholiques devraient se retirer des associations neutres de bienfaisance où ils sont engagés, et l'on devine assez quelle perte ce serait, non seulement pour le bien public en général, mais aussi pour la cause catholique elle-même, qui profite largement du bénéfice de ces groupements neutres de bonnes et généreuses volontés.

Et où ne conduirait pas cet isolement des catholiques dans leur contact obligatoire par exemple avec les protestants, en pays réformés, dans l'échange quotidien des relations d'utilité et de civilité sociales avec le monde mécréant qui les entoure? Voilà, s'il en fût, une thèse qui prouve trop, vraiment. Ne peut-on pas conclure de là simplement qu'elle ne prouve rien?

Réponse. — Déchet de bénéfices éventuels pour l'association et sa neutralité? Oui !... Pour le bien public? Non !... Pour la cause catholique elle-même? Non !... pas davantage !

Sur le premier point, la chose est claire. Le retrait ou le refus des concours catholiques priverait d'un appoint sérieux l'œuvre de bienfaisance (car, c'est toujours de celle-là qu'on s'obstine à parler sans oser rien dire des autres !). L'idée de neutralité y perdrait aussi en poids social tout ce que ne lui donnerait pas l'influence morale de la collaboration catholique. Nous sommes même persuadé que beaucoup d'œuvres de ce genre, prospères, n'auraient pu ni se fonder, ni réussir, en tant que neutres, si les catholiques n'avaient pas en masse donné tête baissée dans le piège tendu à la générosité simple de leur bon cœur. Et ce n'est pas nous qui regretterions ces avortements et insuccès de la neutralité !

Le bien public aurait-il par contre-coup souffert, comme on le dit, de l'attitude intransigeante des nôtres? Non, assurément, parce que les nôtres auraient tout aussi bien, et mieux, par d'autres moyens, enrichi le bien public de ce qu'ils lui donnent par l'intermédiaire des œuvres neutres, et à cette manière catholique de dépenser les énergies catholiques charitables, loin d'y perdre, la cause catholique aurait beaucoup gagné, ne fût-ce qu'au point de vue du prestige de sa valeur sociale de bienfaisance, gravement atteint en plein cœur par l'outrage public de la neutralité.

Quant à l'isolement dommageable que pourrait occasionner aux catholiques leur intolérance en pays réformés, c'est là une tout autre question. Notre Proposition III suffit à la résoudre, et assez amplement pour ne rien laisser subsister de l'objection. Nous le dirons bientôt, en meilleure occasion, avec plus de détail : autre est la condition des catholiques en pays catholique, et autre celle qui leur est faite au sein d'une société dissidente, infidèle, où ils sont le petit nombre. Dans le premier cas, c'est le régime de la thèse qui s'impose ; c'est celui de l'hypothèse dans le second. Nous avons dit sous quelles réserves la doctrine catholique la plus pure autorisait parfois la coopération matérielle aux œuvres neutres. C'était assez donner à entendre que cette autorisation peut avoir sa légitime raison d'être dans le cas particulier dont on nous parle. Et alors de quoi se plaint-on? La thèse prouve tout ce qu'elle doit prouver, dans les termes précis où elle est énoncée, rien de plus. L'hypothèse reste, pour trancher la difficulté pratique des circonstances d'exception. Au sein d'une société protestante, par exemple, le catholique doit tout à la fois regretter et subir les compromissions qui lui sont momentané-

ment imposées, qu'il y aurait plus grand mal à fuir qu'à accepter.

Au surplus, même dans les mauvais milieux, l'isolement moral et financier, social si l'on veut, des catholiques, est-il tant que cela dommageable à leur cause ? C'est à voir et à étudier de plus près. On a vite fait de se laisser toucher par des impressions de surface, qui sont vives sans doute et pénétrantes pour notre sensibilité, mais que l'on reconnaît après coup, comme l'on pourrait prévoir à l'avance, n'être en réalité que le mal du moment qui prépare le bien de l'avenir.

L'isolement social des catholiques, nous voulons dire l'isolement de leurs groupes sociaux à note purement catholique, peut être gros d'ennuis matériels de différentes sortes. On ne nie pas cela. Pourquoi, à côté et en face de ces « incommoda » de l'heure présente, ne met-on pas l'immense avantage qu'est alors pour les catholiques la conservation certaine de leur foi et de leur morale dans toute leur pureté, et, mieux, la conservation, l'intensité croissante de leur vie chrétienne dans un milieu où tout devient aliment pour elle, où rien ne la refroidit ni ne la heurte?

Nous avons, hélas ! fait la triste expérience des groupements d'enfants, d'adultes, de jeunes filles, à la manière libérale, presque neutre, sans grand souci tout au moins d'exiger franchement de tous les membres la confession et la pratique de la foi révélée. Nous avons ainsi obtenu de jolis résultats... numériques ! mais moraux, chrétiens, sérieux et durables?... Non ! Et il nous a fallu, sur cette dure leçon d'expérience, faire machine en arrière, modifier nos méthodes dans un sens plus nettement confessionnel, renoncer aux décevantes illusions de la *quantité* pour chercher le succès infiniment plus souhaitable, radicalement nécessaire, de la *qualité.*

Chaque homme ici-bas a le devoir primordial de vivre en bon chrétien, de se sanctifier personnellement et de préparer l'éternel salut de son âme. Avant donc de songer à sauver les autres, il faut veiller à se sauver soi-même, et le meilleur service évangélique qu'il soit possible de rendre à une famille, à un groupement de catholiques, est de renforcer le plus possible sa vitalité surnaturelle, sans souci d'en user comme d'un moyen de prosélytisme au dehors, où il y a plus encore à perdre pour lui qu'à gagner pour les autres. Le prosélytisme de l'apostolat est le luxe de la charité. Les riches seuls, les bien portants, les âmes bien trempées dans la foi et la vertu chrétiennes peuvent se le permettre. Ce n'est pas l'affaire des débilités, des faibles, de dépenser au dehors, au service d'autrui, surtout avec perspective d'efforts aléatoires ou inutiles, le peu d'énergies catholiques qu'ils ont au fond du cœur, les forces restreintes qui suffisent à peine à soutenir leur propre santé spirituelle.

Et c'est une erreur, psychologique autant qu'historique, de croire que, en milieux mécréants, c'est le nombre et non la qualité des catholiques qui importe. Le nombre a son coefficient d'influence, certainement, et nous reviendrons sur cette déclaration pour l'accentuer davantage. Mais, comme ce coefficient s'abaisse rapidement, jusqu'à devenir zéro, en matière morale et religieuse comme celle-ci, à mesure que s'atténuent devant l'opinion ambiante les notes qui constituent la qualité catholique des unités dont la somme se compose ! Un groupe compact, isolé, intransigeant, de dix solides catholiques croyants et pratiquants au plein sens du mot, sert socialement mieux la cause de la religion que la réunion plus ou moins neutre, en fait non confessionnelle, de 500 personnes soi-disant chrétiennes, — la plupart du temps rien que par leur baptême, — qui publiquement ne pensent et n'agissent point comme des gens de foi, qui ne *pratiquent* pas la religion catholique ! De leur association, la vanité humaine, satisfaite d'un succès arithmétique, la philanthropie naturaliste, certains intérêts matériels, peuvent profiter... L'Eglise, la religion et la cause des âmes? Non !

Pour achever enfin la résolution complète de la présente objection, il faut bien remarquer qu'elle sort des limites de notre doctrine, et porte dans le vide, quand elle applique illogiquement aux relations individuelles de la vie entre personnes particulières, une thèse où nous avons pris grand soin de ne viser que les institutions et associations publiques, publiquement neutres, socialement caractérisées comme telles par l'étiquette de neutralité qu'elles arborent comme signe et condition essentielle de ralliement entre leurs membres. Nous n'avons rien dit, et pour cause, des obligations spéciales qu'impose ou n'impose pas au catholique le souci de sa foi sur le terrain, très différent, des relations de la vie privée.

Là, sans doute, il a comme toujours certaines précautions à prendre, certains compromis à éviter ; mais là ne se pose plus comme dans l'autre cas le principe de la neutralité ; là ne plane pas à priori sur ses relations personnelles avec les dissidents l'erreur *in fide* qui est l'âme de toute œuvre officiellement neutre ; là donc, enfin, la coopération *in opere malo,* si elle reste parfois critiquable par certains autres côtés, n'a pas au moins le grave inconvénient d'être de la part du catholique la souscription volontaire à une erreur fondamentale que réprouve la doctrine de l'Eglise ; et, pour tout dire d'un mot, s'il y a dans les relations pratiques d'un catholique, d'un prêtre même, si l'on veut, avec les protestants, en milieu de protestantisme prédominant, s'il y

a alors, disons-nous, dans ces relations, neutralité *de fait* pour raison de nécessité contingente, il n'y a pas, par principe accepté à l'avance d'un commun accord, la neutralité conventionnelle *de droit* que nous avons, avec toute la précision désirable, caractérisée comme l'erreur fondamentale et la tare anticatholique, antireligieuse, antimorale, des associations ou œuvres de groupements humains formellement non confessionnelles. Autre donc est la doctrine qui vise la neutralité publique, autre celle qui règle pour les catholiques la pratique de la tolérance et de certaines coopérations difficiles dans les relations individuelles de la vie privée.

4e Objection : — NEUTRALITÉS MAUVAISES ; NEUTRALITÉS BONNES

— Il y a neutralité et neutralité. Vous les mettez toutes sur le même pied. C'est manifestement inexact, exagéré. La neutralité scolaire est abominable. N'en parlons plus ! D'autres encore, un peu plus sournoises et contestables, sont cependant plus que suspectes. On vous les abandonne volontiers ! Mais, au bas de l'échelle, à mesure que les intérêts intellectuels et moraux de l'homme sont moins visés dans l'association, nous finissons par rencontrer des associations rigoureusement neutres dans leur objet, sociétés de botanique, par exemple, de gymnastique, de pompiers, etc., etc. Pourquoi, alors, puisque rien, absolument rien de religieux n'entre dans leur programme, puisque rien dans leur programme ne peut ni de près ni de loin, ni directement ni indirectement, arriver en contact avec la religion, qui est chose absolument en dehors, pourquoi se fâcher tant de voir les associés proclamer dans leurs statuts ce qui est déjà par avance dans la nature des choses : la neutralité? ! l'exclusion de toute préoccupation confessionnelle? On s'étonne que la thèse fameuse en question n'ait pas l'air de soupçonner cette capitale distinction et englobe dans une réprobation manifestement injuste toutes les sociétés neutres quelconques, y compris la modeste compagnie de pompiers de nos villages de campagne !

Et puis, tenez ! Beaucoup d'associations se disent neutres qui ne le sont guère, ou même, en fait, ne le sont pas ! On arbore l'étiquette de neutralité surtout pour calmer les appréhensions des non catholiques, vaincre leurs hésitations, obtenir leur concours en leur promettant à l'avance qu'il ne leur sera fait ni reproches, ni réflexions gênantes, ni causé aucun ennui à cause de leurs opinions philosophiques ou religieuses ; et si, alors, une occasion se présente où les intérêts catholiques se trouveraient lésés, ceux-ci réclament, et tout s'arrange à la satisfaction générale !... La neutralité est donc bien plutôt une porte ouverte aux libres pensées des mécréants qu'une porte fermée à la foi des catholiques. Que deviennent, là-dedans, vos critiques : l'erreur, le danger, le scandale... dont vous tirez une argumentation plus bruyante et superficielle que profonde, semble-t-il, contre les grosses méchantes neutralités, mais qui ne porte pas contre les groupements anodins et, au fond, à esprit plutôt catholique, qui sont tout au bas de l'échelle, sur le terrain des purs intérêts matériels de la vie?

Réponse. — L'objection comporte deux parties ; donc, aussi, deux réponses : une *de droit,* l'autre *de fait.*

1° L'ordre surnaturel prend l'homme *tout entier.* Son emprise, donc, est intégrale sur ses deux facultés spirituelles maîtresses : l'intelligence et la volonté. Egalement fausses et erreurs *in fide* sont la neutralité de la *pensée* et la neutralité de l'*action* au sens que nous avons dit, en tant que ces neutralités prétendent exclure à priori Dieu et sa foi révélée, sa grâce surnaturelle, de la *pensée humaine* ou de l'*action humaine.*

Il est parfaitement vrai qu'on rencontre réunies dans certaines œuvres ces deux neutralités à la fois : c'est le cas de tous le plus grave, le cas, par exemple, très clair, de la neutralité officielle de l'enseignement dans les écoles de l'Etat. Là les programmes d'études sont neutres, et voilà bien une neutralité qui vise la *pensée,* qui tombe de tout son poids sur l'intelligence. Mais, de plus, dans ce système d'écoles, c'est aussi la pratique confessionnelle, tout fait religieux qui est prohibé, et voilà bien une neutralité qui vise l'*action,* qui tombe de tout son poids sur la volonté. *Neutralité objective* de programmes, *neutralité subjective* personnelle d'action, les deux s'y trouvent, et les deux sont également condamnées par la doctrine catholique.

Sur quoi, après avoir réprouvé comme nous les œuvres à neutralité objective de pensées, genre scolaire, l'on nous demande d'excuser les autres, qui sont de ce côté-là innocentes. Très bien ! Et nous le ferons volontiers, quand, purgées de la première erreur — neutralité de pensée — l'on nous aura prouvé qu'elles le sont aussi de la seconde — neutralité d'action. C'est quelque chose, c'est beaucoup même, d'avoir nettoyé la pièce du côté pile ; mais c'est insuffisant ; le côté face reste crasseux, quand on prétend nous offrir une monnaie absolument propre, qu'un catholique peut manipuler sans risque de s'y souiller les doigts.

Une société neutre de gymnastique, d'escrime, voire de pompiers, n'est pas une société d'intelligences, à but de pensées, de recherche ou de préoccupation doctrinale quelconque. Entendu ! Pas de neutralité objective d'enseignement !... Mais que faites-vous de l'autre neutralité qui reste, — il en reste bien une, puisqu'on la mentionne dans les statuts,

— que faites-vous de la neutralité d'action, en vertu de laquelle les membres acceptent de remplir tout le programme pratique de l'association sans jamais ni rien *dire,* ni rien *faire,* qui soit surnaturel et catholique? Quel catholique peut être ainsi assuré à l'avance qu'il ne rencontrera jamais, dans les réunions et opérations de la société, une occasion où son devoir de catholique lui ordonnerait de parler et d'agir comme tel? Un pompier, tout pompier qu'on veuille l'imaginer, reste toujours une *personne humaine,* qui devra parler et agir de façon *humaine* dans l'œuvre *humaine* à laquelle il coopère. Or, rien d'*humain* n'échappe à priori à l'ordre surnaturel, et c'est proprement une erreur *in fide,* nous l'avons démontré déjà, que de tracer sur la carte des évolutions de la personne humaine un cercle d'où Dieu et sa religion sont par avance rigoureusement exclus.

Autre chose est, en effet, la *personne humaine,* autre chose l'objet éventuel de ses opérations. Le surnaturel peut être absent de l'objet ; de la personne, jamais ! Il n'y a pas de mathématiques confessionnelles, pas de gymnastique chrétienne. Mais, pour le *mathématicien* ou le *gymnaste* catholique, il n'y a pas d'instant dans sa vie, pas un seul, où, en tant que personne, il puisse vivre d'une vie seulement naturelle, par exclusion de toute relation avec l'ordre surnaturel. L'objet de ses actes peut être neutre ; ses actes, parce qu'humains et libres, ne le sont jamais ! C'est la volonté humaine que la foi et la grâce sont venues imprégner, et non la nature matérielle du dehors. Le chrétien n'est pas prié de regarder uniquement cette nature à travers les projections lumineuses de sa foi ; non, il peut la contempler en face, telle qu'elle est, dans sa naturelle condition propre ; mais c'est à sa foi, à sa morale catholique qu'il doit demander la mesure dans laquelle il peut, sans danger de fatigue, d'erreur ou d'épuisement pour lui, sans dangers analogues aussi pour d'autres, se livrer à cette contemplation. Ce qui aide à comprendre que si l'arithmétique, l'escrime ou la manœuvre d'une pompe à incendie, sont en soi choses moralement et religieusement indifférentes, il n'en va pas de même quant aux circonstances de temps, de lieu, d'individus, etc..., de la manière, pour une personne humaine et catholique, de se livrer à ces exercices. Manger de la viande est chose objectivement neutre, amorale, innocente. Pourquoi cela devient-il subjectivement péché, plus neutre du tout, le vendredi? Simplement parce que l'*acte humain* de manger est, ce jour-là, réglé par un précepte de l'Eglise qui défend l'usage de la viande. Or, aucun acte humain, fût-il de calculer, d'escrimer ou de pomper, ne peut à priori se déclarer en dehors et indépendant de toute intervention éventuelle de la foi et de la morale religieuse. Concluons que la *neutralité dans l'ordre de l'action,* moins grave que l'autre, est toujours l'*erreur de neutralité* que notre thèse vise à dessein dans sa notion générique, et que tout bon catholique doit y voir, non moins que dans l'autre, un outrage à son Dieu, à sa foi, à sa religion.

2° Quant au point de fait que vise la fin de l'objection, nous aurons vite fait de le préciser de façon satisfaisante pour tout le monde, et pour notre doctrine.

Assurément, la valeur pratique des institutions et œuvres collectives dépend beaucoup, énormément, des dispositions personnelles, des intentions, du doigté, qu'apportent à leur fonctionnement les membres qui les composent, ceux-là surtout qui en sont les directeurs effectifs.

Une association de pêcheurs à la ligne, proclamée non confessionnelle, peut être, en fait, absolument irréprochable, composée de gens, pacifiques d'abord par définition, catholiques même excellents *pour la plupart.* Possible même, en pays très catholique, possible qu'on ait l'idée de la neutralité uniquement pour ouvrir la porte aux mécréants, nullement pour la fermer ou la rendre plus difficile à franchir aux fidèles. Nous savons de ces sortes de groupements auxquels, pratiquement parlant, il serait bien difficile à la religion la plus pointilleuse d'adresser la moindre critique.

Très bien ! Mais, d'abord, l'objection ellemême nous fournit la première réponse, que naturellement elle appelle. Nous sommes là au bas de l'échelle, tout à fait, sur un terrain objectivement très dégagé, sinon absolument, des préoccupations intellectuelles et morales susceptibles d'occasionner des conflits entre le fonctionnement normal de l'œuvre et les soucis d'ordre religieux. En fait, donc, se trouvent écartés les dangers que nous avons mis en thèse générale sur le compte de la neutralité.

Nous pourrions donc, très logiquement, accorder que c'est là un cas exceptionnel qui n'infirme en aucune façon la règle à laquelle manifestement il déroge, et, dès lors, conclure tout au moins qu'à ces sortes de groupements neutres de tout repos l'on peut généreusement accorder le bénéfice du régime exceptionnel excusant qu'offre à la casuistique de la neutralité notre 3e Proposition, celle qui vise les tolérances admissibles de l'*hypothèse.*

Remarquez bien la note d'*exception* qu'impose ici le fait très particulier qu'on nous objecte. A côté de cette association, et de quelques autres analogues, placées tout aussi bas, nous voulons dire tout aussi loin des intérêts intellectuels et moraux de la vie humaine, qui dira le nombre énorme, croissant tous les jours, d'associations à but plus « humain » dans sa caractéristique profonde, donc par là-même à but plus susceptible d'intéresser

éventuellement la foi ou la morale d'un catholique?

Mais là n'est pas, au fond, la vraie raison qui nous fait plaider l'exception de fait. La vraie, l'unique garantie pratique contre les dangers possibles de la neutralité, se trouve dans la mentalité nettement catholique de la plupart des unités du groupement. Une société de pêcheurs à la ligne composée autrement, en sens inverse, d'une majorité de gens peu ou point religieux, n'offrirait pas, rien que dans la neutralité objective de son but, la même assurance d'une direction, d'une allure générale de tout repos au point de vue religieux. Et l'on voit maintenant à quoi, à quel rare concours de circonstances — composition nettement catholique du groupement — reste subordonné le bénéfice de notre exception, le bénéfice d'une tolérance, justifiée peut-être en fait dans certains cas particuliers donnés, mais toujours et malgré tout inadmissible en principe.

Oui, inadmissible! Car l'erreur reste là toujours, qui plane sur l'œuvre avec la note publique de *neutralité*; et telle est la réponse, radicale et complète, que nous devons faire à l'objection. Nous avons toujours à dessein employé le mot *tolérance*, pour bien donner à entendre que jamais, dans aucun cas, fût-il le plus excellent qu'on puisse imaginer, la conscience catholique ne peut *approuver* la souscription du pacte de neutralité pour une union de personnes humaines et une œuvre humaine quelconque.

En fait, donc, nous admettons qu'il se puisse rencontrer des coopérations de neutralité tolérables, dans certaines conjonctures exceptionnelles particulièrement favorables, comme celles dont on nous parle ici; et encore paraît-il bien étrange qu'une majorité de bons catholiques, en milieu ambiant franchement catholique, soit excusable d'acheter, au prix d'un si condamnable procédé, le concours de membres étrangers à sa foi. Mais il reste toujours que ce fait même, de pure tolérance exceptionnelle, n'atteint en rien la thèse générale catholique, sous laquelle succombe, partout où elle se rencontre, l'idée ou la pratique de la neutralité confessionnelle dans les affaires humaines.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Jusqu'à quel point une mère de famille peut-elle disposer de l'argent de la famille en faveur des œuvres?

Il s'agit d'une famille où il y a plusieurs petits enfants. Le père gagne 250 fr. par mois. On a épargné en tout en de nombreuses années la modique somme de 2000 fr., car il y a eu souvent des malades dans la famille.

Le père de famille décide de donner 10 fr. pour les écoles libres, 5 fr. pour le Denier du culte, etc. La mère trouve que ce n'est pas assez et double chacune de ces sommes, qu'elle verse d'ailleurs en plusieurs fois afin que son mari ne s'en aperçoive pas.

Prise de scrupules, elle interroge son confesseur. Que va-t-il lui conseiller? S'il trouve qu'elle donne trop vu sa situation, peut-il la laisser libre de continuer quand même? D'ailleurs, comment établir la proportion qui doit exister entre l'argent gagné et la somme à verser aux œuvres?

R. — Il s'agit évidemment ici d'une mère de famille, mariée non pas sous le régime dotal ni sous celui de la séparation de biens, dans lesquels la femme a généralement des biens dont elle peut disposer absolument à son gré, mais sous le régime de la communauté. Selon les règles constitutives de ce régime, c'est au mari seul qu'appartient la gestion ou l'administration des biens communs; par conséquent, si l'on voulait s'en tenir à la rigueur absolue des lois, la femme ne devrait rien dépenser à l'insu de son mari. Cependant, comme la femme n'est ni l'esclave ni la servante du mari, mais sa compagne et sa coadjutrice, même dans la direction des choses de la famille, d'après la coutume universellement admise et ayant force de loi morale, elle peut user, même sans la permission directe de son mari, des biens communs autant que le demandent et sa condition, et la décence de son état. Le mari ne peut pas lui enlever ce droit-là, car s'il voulait y mettre obstacle, son opposition serait déraisonnable, et en conscience n'obligerait pas la femme.

Celle-ci peut conséquemment faire pour les pauvres et les bonnes œuvres ce que font les femmes chrétiennes et de conscience timorée de même condition qu'elle. Elle pourrait même donner davantage, afin d'attirer les bénédictions de Dieu sur sa famille, si le mari, contrairement à ses obligations, ne voulait faire aucune charité. Si au contraire le mari donnait déjà convenablement pour les pauvres et les bonnes œuvres, elle devrait assurément prendre moins de liberté; néanmoins il semblerait vraiment par trop dur pour elle de ne pouvoir rien donner en dehors de ce que donne ou veut donner son mari. — Dans les ménages chrétiens où il y a entente parfaite, où le mari et la femme partagent à peu près les mêmes sentiments, et où le mari ne voudrait pas contrarier sa femme, nous conseillerions à celle-ci de ne rien faire ni donner d'*important* sans en parler à son mari, car ce serait le moyen de lui faire partager le mérite du bien qu'elle veut faire et de consolider encore l'accord. Nous ajoutons le mot *important*, parce qu'évidemment la femme doit conserver une certaine liberté d'allure, et ne pas se croire astreinte à ne faire absolument rien sans son mari.

Les théologiens en général conseillent assez fortement aux confesseurs de n'être pas trop larges pour la femme à ce sujet, car la femme a

généralement en elle une propension comme innée à vouloir dominer et surtout à ne vouloir être gênée en rien, et à pouvoir faire et donner ce qu'il lui plaît, sans aucun contrôle. Il faut donc restreindre au moins quelque peu cette liberté et lui apprendre qu'elle doit, autant que possible et autant que le bien et le bon accord le demandent, être soumise en toutes choses à son mari, comme l'Eglise l'est à Jésus-Christ que le mari représente dans le ménage. (Voir S. Liguori, nº 340; Gury, nº 355; Génicot, nº 474; Noldin, nº 368; etc.).

Les difficultés qui se présentent relativement à ce qui peut être permis aux femmes, en matière par exemple de dons et d'aumônes, ne peuvent presque jamais être tranchées selon une mesure stricte et avec proportion exacte entre ce que possèdent les époux et ce qui pourrait ou devrait être donné; ce sont de ces choses qu'on ne peut apprécier que moralement ou par à peu près.

Dans le cas qui nous est soumis, nous ne trouvons pas que la femme exagère ses droits, du moins beaucoup, et nous n'oserions pas la blâmer, surtout si elle croit pouvoir réellement faire cela sans que rien en souffre dans le ménage; d'autant plus qu'une femme prudente, par ses économies et son savoir-faire, peut si bien compenser ses libéralités qu'elles peuvent vraiment passer comme inaperçues, et que, comme le dit le proverbe, l'aumône n'appauvrit pas. Néanmoins, et pour la tranquillité de sa conscience et pour le bon ordre, nous lui conseillerions beaucoup de parler à son mari au moins de ce en quoi elle sait bien qu'il pourrait y avoir entente. Autrement nous l'engagerions fortement, tout en lui laissant une certaine liberté, à ne pas s'astreindre à doubler en toute occasion les sommes consenties par son mari, mais à se modérer un peu sous ce rapport et à agir selon les circonstances et aussi les besoins plus ou moins grands qui se présenteraient, ou selon les économies particulières qu'elle pourrait faire d'un autre côté, en se gênant ou en se privant elle-même de quelque chose.

Q. — Un vicaire est changé; et, hélas! le fait n'est pas nouveau, curé et vicaire se quittent froidement. Quelque temps après, l'ancien vicaire vient passer deux jours dans la ville où il avait été huit ans vicaire, et tout naïvement il retourne dans son ancienne église pour y célébrer la messe. La messe finie, le sacristain plutôt embarrassé dit à l'ancien vicaire : « M. le curé me prie de vous dire que si vous voulez encore dire la messe ici, il exige que vous alliez avant lui faire une visite, et qu'il se réservera de vous assigner une heure et un autel. »

Le curé a-t-il le *droit* d'imposer cette condition de visite? En tout cas, n'aurait-il pas dû éviter de faire faire cette commission pénible par son sacristain? N'aurait-il pas mieux valu, s'il ne voulait pas lui-même parler à son ancien vicaire, lui faire parler par l'un de ses deux ex-collègues?

R. — « Tout naïvement » est joli! Une perle, tout simplement. Cette candeur sera-t-elle donc bien étonnée d'apprendre : 1º qu'aucun prêtre ne peut se permettre de célébrer la messe dans une église étrangère, sans l'autorisation du curé de cette église; 2º que si cette formalité, de politesse tout au moins, est de droit commun entre gens qui ne se connaissent pas, le vicaire, qui s'est « mal quitté » avec son curé, doit la tenir, en bonne correction de tenue, pour plus obligatoire encore dans son cas; 3º enfin, qu'un vicaire qui sait vivre et a souci des convenances sociales doit visite, sa première visite même au curé, quand il revient dans sa précédente paroisse, surtout s'il y a eu à la séparation des froissements personnels qu'il importe au bien public de ne pas afficher, de ne pas prolonger, de ne pas livrer davantage aux commentaires de la malignité ambiante?

Non, le susdit vicaire n'ignore rien de tout cela! Il n'est pas naïf au point qu'on veut dire. C'est, au contraire, un homme très averti des difficultés de la situation, très embarrassé de la démarche à faire au presbytère, et qui résout la difficulté en la supprimant, ce qui n'est pas d'une casuistique bien loyale ni bien courageuse.

Demandez donc un peu à ce vicaire ce qu'il pensera, ce qu'il fera, quand il sera curé à son tour, et verra son ancien vicaire, « indésirable » dans la paroisse, prétendre « naïvement » s'installer dans son église, tout à son aise, sans passer par son presbytère, sans aucune politesse à son égard!...

On demande « si le curé a le droit d'exiger cette visite. » — La question est mal posée. Le curé a le droit d'attendre cette visite; le vicaire a le devoir de la faire. Voilà pour les convenances de la politesse, civile et ecclésiastique. De plus, canoniquement, le curé a le droit strict d'exiger qu'on lui demande l'autorisation de dire la messe dans son église; le vicaire a le devoir canonique strict de la solliciter. Or, pratiquement, c'est dans une visite que cela se fait d'ordinaire, dans une rencontre personnelle au moins. Que si l'on veut éviter même cette rencontre, il faudrait au moins écrire directement à l'avance, ou faire demander la permission par un tiers; et, dans ce dernier cas, le curé pourrait à juste titre trouver cette démarche insuffisante.

« Au moins, dites-vous, le curé en question aurait dû éviter de faire faire cette commission pénible par son sacristain. » — Pourquoi cela? C'est bien à un subalterne, sans qualité, au sacristain, que s'adresse le vicaire pour dire sa messe. Puisqu'il trouve suffisante cette représentation de l'autorité ecclésiastique *in casu*, de quoi se plaint-il quand, du tac au tac, le curé en fait autant, après son exemple, et se sert de l'intermédiaire qui a été jugé bon pour couvrir cette entrée dans une église étrangère?

Après tout, en admettant que le curé eût peut-être agi avec plus de charité en accentuant moins la « gaffe » du vicaire, il reste excusable d'avoir riposté à une incorrection manifeste par la réciprocité de procédé que le vicaire doit imputer à sa seule primitive maladresse.

Alors, direz-vous, comment sortir d'embarras si vraiment le tête-à-tête est trop difficile, présente de sérieux inconvénients ? — Le remède au mal est très simple, et plût à Dieu qu'on eût toujours le bon et sacerdotal esprit de le comprendre ! ! En pareil cas, on évite la rencontre, aussi pénible qu'obligatoire,... *en restant chez soi.* Et voilà une solution, naïve, et profonde, qui ne peut que faire beaucoup de bien, en évitant beaucoup de mal, à tout le monde, au vicaire, au curé, à la paroisse.

Qu'ils sont donc intelligents, charitables, et loyaux serviteurs des âmes devant Dieu, les curés et vicaires déplacés qui s'abstiennent rigoureusement de reparaître dans la paroisse abandonnée, à moins d'y être invités par le successeur et de s'y montrer publiquement en sa compagnie dans l'auréole d'une édifiante cordialité !

Q. — Je lis dans l'*Ami*, p. 954, que « l'Eglise elle-même n'exige pas strictement la confession pour le mariage. » C'est vrai ; mais elle exige ou suppose l'état de grâce ; et, pour obtenir cet état de grâce, « la confession *ou la contrition parfaite*, si celui qui veut se marier est en état de péché mortel. »

C'est votre doctrine, car l'*Ami* l'avait déjà exposée en 1908. Mais n'est-on pas obligé de se confesser, quand, étant en état de péché mortel, on doit recevoir un sacrement des vivants ?

R. — L'*Ami* n'a jamais eu d'autre doctrine que celle de l'Eglise. En dehors de ce qui est de stricte doctrine, il émet des sentiments, mais toujours le plus possible conformes au sens de l'Eglise et à la saine théologie. Au sujet du mariage, il a dit et il dit encore qu'il faut être en état de grâce pour le recevoir licitement et avec fruit ; le recevoir en état de péché mortel serait un sacrilège. Il a dit, de plus, que pour ceux qui se savent en état de péché mortel la confession avant le mariage n'était pas, au moins de soi, absolument nécessaire, puisqu'on pouvait alors rentrer en grâce avec Dieu par la contrition parfaite : il l'a dit parce que c'est le sens de l'Eglise et le sentiment général des théologiens qui traitent cette question. Néanmoins les prêtres doivent faire tout ce qu'il leur est moralement possible de faire pour que tous ceux qui veulent se marier se confessent auparavant : ceux qui sont en état de grâce pour s'affermir encore et être plus sûrs d'être bien disposés, et ceux surtout qui n'y sont pas pour y rentrer. Car il est vraiment trop douteux que les pécheurs qui refuseraient de se confesser aient la contrition parfaite ; il y a donc là pour eux comme une sorte d'obligation morale, mais encore une fois on ne peut pas dire que ce soit *absolument nécessaire*.

Notre correspondant en nous adressant à la fin cette question : « N'est-on pas obligé de se confesser quand, étant en état de péché mortel, on doit recevoir un sacrement des vivants ? » a l'air de croire que l'affirmative s'impose. Point du tout cependant, et il serait bien embarrassé pour nous citer, en dehors de l'Eucharistie, un seul décret des Souverains Pontifes ou des Congrégations romaines ordonnant strictement la confession pour les autres sacrements quand on est en état de péché mortel, ou même de nous citer un seul théologien de poids affirmant que dans ce cas-là elle est de stricte obligation. Même le Concile de Trente, qui décrète que la confession avant la communion ou la célébration de la sainte messe est obligatoire pour ceux qui se reconnaissent en état de péché mortel, fait cependant exception pour ceux qui se trouveraient dans la nécessité de communier ou de célébrer et qui ne pourraient pas trouver de confesseur.

Revenons maintenant au sacrement de mariage en particulier, puisque c'est de lui surtout qu'il est question. Le Concile de Trente (sess. XXIV, cap. I) dit bien à son sujet : « Sancta Synodus conjuges *hortatur* ut, antequam contrahant vel saltem triduo ante consummationem matrimonii, sua peccata diligenter confiteantur et ad SS. Eucharistiæ sacramentum accedant. » Le Rituel dit à peu près dans le même sens : « *Moneantur* conjuges ut antequam contrahant sua peccata diligenter confiteantur et ad SS. Eucharistiam accedant. » Or les mots *hortatur* et *moneantur* n'indiquent pas un ordre formel et rigoureux. De plus, ils s'adressent à tous ceux qui veulent se marier, qu'ils soient en état de grâce ou en état de péché mortel ; or certainement ni le Concile ni le Rituel n'ont voulu dire que ceux qui étaient en état de grâce étaient rigoureusement obligés de se confesser avant le mariage. En outre, ils mettent sur le même pied la confession et la communion : or l'Eglise n'a certainement jamais fait une loi de communier avant le mariage ; il s'agit donc ici d'un conseil. Enfin, ce qui prouve encore qu'il en est ainsi, c'est que le Concile demande la confession ou la communion avant le mariage ou bien dans les trois jours qui suivent, avant la consommation du mariage. Si le Concile ou le Rituel avaient voulu faire une loi formelle ou même indiquer qu'il y avait obligation stricte de se confesser avant le mariage pour ceux qui étaient en état de péché mortel, ils se seraient exprimés autrement.

Quant aux théologiens, tous ceux qui traitent la question disent que l'état de grâce est requis pour le mariage, mais que la confession ne l'est pas rigoureusement, puisque quand on n'est pas en état de grâce on peut s'y mettre, sans se confesser présentement, par la contrition parfaite, et que ni le Rituel, ni le Concile de Trente, ni aucune loi générale de l'Eglise ne prescrivent formellement la confession avant le mariage. *Ita* Haine, quæst. 61 ; Gury, n° 774 ; Génicot, n° 462 ; Noldin, n° 642 ; Bulot, n° 776 ; Palmieri, n° 585 ; etc., etc. — Un bon nombre de théologiens n'en reconnaissent pas moins que la confession peut être rendue obligatoire, mais alors par des lois particulières portées par des évêques et ne s'étendant pas au-delà de leurs diocèses, et atteignant tous ceux qui veulent se marier, justes et pécheurs. De là est venu l'usage, au moins dans un très grand nombre

de diocèses, sinon presque partout, que le prêtre qui doit célébrer le mariage réclame un billet de confession des époux qu'il n'a pas confessés lui-même. Là où il y a prescription épiscopale, elle doit être observée. Cependant les théologiens reconnaissent qu'il y a des cas où l'on pourrait passer outre, par exemple quand il devrait résulter plus de mal que de bien de l'exigence d'un prêtre qui ne voudrait jamais procéder à la célébration d'un mariage sans avoir auparavant un billet de confession. Le mieux serait alors de demander à l'évêque une règle de conduite pour ces cas-là.

Q. — Les fiançailles entre catholiques, d'après le décret *Ne temere*, doivent se faire par écrit. Je vous serais bien reconnaissant de nous donner un modèle court et complet pour la rédaction de l'acte de fiançailles, que doivent signer les futurs époux, le curé ou deux témoins.

Les fiançailles par écrit sont encore peu répandues, mais elles ne sont pas sans exemple, en attendant que la loi soit plus connue et mieux pratiquée.

R. — Aucune formule n'étant obligatoire, on a toute liberté de rédaction. Pourvu que l'écrit mentionne bien le fait de la promesse mutuelle échangée, ainsi que la présence *du* ou *des* témoins requis, avec les signatures et caractères indispensables d'authenticité, cela suffit. Pour le reste, on peut abréger ou allonger suivant les cas. Point n'est besoin que toutes les formules soient identiques, étant donné surtout que la diversité des circonstances d'entourage familial peut souvent, pour faire plaisir aux intéressés, suggérer des rédactions plus ou moins détaillées, assez différentes.

Voici, à titre d'indication, — rien de plus, — le libellé d'un acte de fiançailles que nous avons eu entre les mains, et dont nous avons gardé copie. Nous changeons les noms, bien entendu, pour en mettre qui sont de pure fantaisie; chacun remplacera les points comme il l'entendra. C'était sur papier libre ordinaire, entièrement manuscrit :

PAROISSE DE... DIOCÈSE DE...

Le vingt-trois novembre mil neuf cent douze, par devant Nous soussigné, curé de..... au diocèse de.....

Se sont présentés :

1° Jean-François Merlin — (fils de Joseph-Auguste et de dame Merlin, née Françoise Gérard) — né à..... le.....; baptisé à..... le.....; actuellement domicilié à..... — d'une part, et 2° Mélanie-Berthe Roulier — (fille de Jacques-Léon et de dame Roulier, née Louise-Emilie Marteau) — née à..... le....., baptisée à..... le..... ; actuellement domiciliée à.....; d'autre part ; — lesquels nous ont d'un commun accord déclaré se donner dès maintenant mutuelle et sincère promesse de futur mariage, et vouloir, conformément à la loi de l'Eglise, confirmer par devant nous la solennité de leurs fiançailles.

Etaient présents, en outre, et ont comme nous constaté le fait de la susdite mutuelle promesse de mariage :

1° Nicolas Pinguet, ferblantier, 34 ans, domicilié à..... témoin requis pour le fiancé ;

2° Mathurin Grassot, propriétaire, 43 ans, domicilié à..... témoin requis pour la fiancée ;

3° (les autres personnes, s'il y en a, qui signeront..... parents, amis des fiancés, etc...).

En foi de quoi, Nous avons dressé, soussigné, et fait signer avec nous par les fiancés, leurs témoins et les autres personnes présentes, le présent acte de fiançailles, en trois exemplaires, pour être, l'un conservé aux archives de la Paroisse de..... et les deux autres remis à chacun des fiancés.

Fait à..... le.....

Signature du curé — Signature des fiancés
des témoins
des autres

Sceau paroissial

Q. — Il s'agit d'une jeune fille très pieuse, vivant à 5 kil. de l'église et désirant communier chaque fois qu'il y a messe à l'église, c'est-à-dire deux fois par mois. Elle ne le peut pas, à cause d'une grande faiblesse d'estomac qui lui interdit le jeûne qui devrait durer jusqu'à midi, au moins. Plusieurs fois elle a essayé de jeûner et s'est trouvée mal pendant la messe. D'un autre côté, elle n'est pas assez malade pour que le Père aille la communier chez elle. Un prêtre lui a permis de prendre quelque chose avant de venir à l'église et de communier à la messe, l'assimilant ainsi aux malades qui, par dévotion, ont le droit de communier chez eux sans être à jeun.

Peut-on suivre cette pratique, alors surtout que son père et sa mère avec qui elle vit ne pratiquent pas, et crieraient volontiers au scandale s'ils découvraient l'affaire ?

R. — Nous trouvons singulièrement osée, pour ne rien dire de plus, la permission donnée par un prêtre à la jeune fille en question de prendre quelque chose chez elle avant d'aller communier. Ce prêtre, nous semble-t-il, a agi là non pas en prêtre, non pas même en évêque, mais en Pape, et il ne l'est pas encore.

Le Souverain Pontife a donné à ce sujet des permissions qui jusque-là n'avaient jamais été données [1] ; mais on ne peut trouver aucune similitude entre des malades *alités* depuis au moins un mois, comme le dit expressément le Souverain Pontife, et une jeune fille toujours levée, faisant sans doute tout son ouvrage, et pouvant encore aller à la messe à 5 kilomètres.

Mais comme elle ne peut aller qu'à la grand' messe, sans doute à cause de ses parents, faudra-t-il donc qu'elle soit privée de la communion constamment? Si l'on veut pour elle une exception ou dispense tout à fait inusitée, alors qu'on s'adresse directement au Souverain Pontife ou à la S. Congrégation du Concile, et qu'on s'en tienne à la décision qui sera donnée [2].

Mais ne pourrait-on pas trouver un moyen de concilier les choses? Par exemple, la veille du jour où elle veut communier, que la jeune fille prenne encore quelque chose à 11 h. 1/2 du soir ; puis, qu'elle parte le plus tôt possible pour arriver à l'église bien avant la messe ; elle priera le prêtre de lui donner de suite la communion, et

[1] Voir *Ami* du 9 janvier, p. 26.

[2] Nous connaissons un prêtre qui ne pouvant plus, à cause de faiblesse d'estomac, célébrer de grand'messe à jeun, avait fait demander par son évêque la permission de prendre quelque chose *per modum potus* le dimanche afin de pouvoir célébrer la grand'messe et instruire ses paroissiens. Cette permission a été refusée, et le prêtre en question, curé-doyen, a été obligé de donner sa démission, quoiqu'il fût encore relativement jeune.

après quelques minutes d'action de grâces, elle pourra prendre quelque chose qu'elle aura apporté avec elle. De la sorte elle n'aura pas besoin de rester à jeun au moins jusqu'à midi, mais seulement jusqu'à 10 heures, ou peut-être même 9 h. 1/2.

Q. — Une personne, sans nécessité, dit d'une autre personne que cette dernière s'est rendue coupable d'adultère. Elle pèche par médisance, parce que ce fait était complètement inconnu. Pèche-t-elle aussi par impureté en évoquant inutilement la pensée de l'adultère chez ceux qui l'écoutent ?

R. — Vous avez lu sans doute dans nos colonnes une étude récemment parue sur les « mauvaises pensées » (1912, p. 1025 et suiv.), et vous y avez trouvé, en partie, la réponse à vos présentes questions.

L'évocation, — même sans motif, — d'une pensée, ou plutôt d'une imagination dite « mauvaise, » n'est point par là-même péché, ni nécessairement occasion de péché. La faute n'est pas *per se* dans la « connaissance, » mais dans la délectation appétitive sensible qui l'accompagne ordinairement, — pas toujours, — quand, toutefois, cette délectation sensible, ou sensuelle si l'on veut, est par avance frappée d'illicéité par la prohibition naturelle ou surnaturelle d'une loi morale.

On peut, tout d'abord, très bien prononcer le mot « adultère » pour son essentielle objective signification, sans avoir dans l'esprit l'image des obscénités qui s'y rapportent. La vie serait impossible s'il fallait l'entendre ainsi, et se tenir pour responsable d'une foule de contre-coups et *per accidens* possibles à propos de tout et à propos de rien. L'expérience, du reste, est là, qui démontre très bien, chez les moralistes, chez les juges, les médecins, les littérateurs, les historiens, etc., l'existence nécessaire de certaines images, voire de certains contacts scabreux, sans le cortège des impuretés dont une âme mal disposée pourrait facilement les accompagner.

Mais, supposons que ce cortège, en fait, soit présent. Il n'y aurait pas lieu encore de conclure au péché, toujours pour la même fondamentale et très pratique raison, à savoir, que le mal moral n'est pas dans la représentation de pure *connaissance*, mais dans le *consentement libre* de la volonté à la *délectation* sensuelle prohibée qui en dérive.

Cette doctrine a le double avantage d'être psychologiquement on ne peut plus vraie, et moralement réconfortante pour les honnêtes gens qui sont par situation obligés de vivre au milieu de scènes vivantes ou d'images qui en soi laissent à désirer au point de vue de la vertu de tempérance, *circa VI^m et IX^m*.

Réconfortante aussi, cette doctrine, même pour ceux qui, sans raison « excusante » valable, provoquent ces sortes de contacts ou d'évocations d'images suspectes, à la condition, cependant, qu'ils n'aient pas conscience d'y trouver une *occasio peccandi*, et qu'ils s'en tiennent au simple fait de la représentation imaginative ou verbale de connaissance. Et c'est là le cas dont vous parlez, dont on pourrait multiplier les échantillons à l'infini.

Celui qui parle d'adultère à propos de son voisin, n'est pas excusable de proférer un tel propos, du moins nous le suposons. Il en parle, cependant, et n'en peut parler sans prononcer le mot, sans avoir l'image vague correspondante. Il commet une faute *contra caritatem*, ou peut-être aussi *contra justitiam*, c'est tout. Pour être coupable aussi de péché *contra castitatem*, il faudrait qu'il prît cette idée d'adultère non pas comme exprimant le fait d'autrui, mais comme objet de complaisance voluptueuse malsaine pour son propre compte.

Même explication et solution, en ce qui concerne le cas lamentable du scrupuleux, qui se traîne, avec l'insistance et le détail qu'on sait, sur un tas de malpropretés, *par souci d'examen de conscience* aussi intégral que possible, et non pas, ordinairement du moins, par passion de délectation sensuelle. Qu'il pèche contre la vertu d'obéissance, ce n'est guère douteux, son directeur lui ayant formellement interdit ces sortes d'enquêtes à la loupe ; mais il est exagéré, faux même, de prétendre que son perpétuel retour sur ces nauséabonds « vomissements » est chez lui un attentat coupable à la vertu de chasteté.

Pour le dire en passant, puisque l'occasion s'en présente, le confesseur doit toujours, et très énergiquement, interdire ces enquêtes chez les scrupuleux, et cela au moins pour deux motifs, dont l'un nous intéresse tout particulièrement ici : d'abord, parce que ces examens de conscience approfondis sont *par eux-mêmes*, portant sur n'importe quelle matière, dangereux pour le bon équilibre mental du pénitent, et qu'ils constituent le meilleur aliment du scrupule, quand ils n'en sont pas à peu près la cause unique ; ensuite, en matière de chasteté, parce que ces subtiles analyses de conscience présentent le très grave inconvénient, — inconvénient pour tout le monde, et à fortiori pour le scrupuleux, — de faire vivre sa mémoire et son imagination dans un monde d'obscénités dont, malgré tout, le contact habituel, prolongé, finit par constituer un gros danger pour sa vertu.

Le scrupule, hélas ! n'enlève point au pauvre patient sa fâcheuse caractéristique d'être et de rester toujours, comme tous ses frères en humanité, fils d'Adam, infecté de la souillure originelle. Il a, comme les autres, son corps sensible, qui est, comme les autres, à ses heures, affamé de délectations sensuelles, et, moins que les autres, il est capable d'exercer normalement l'empire qu'il faudrait sur le dévergondage inconscient, spontané, incoercible de sa sensibilité.

Aussi lui arrive-t-il certainement de se mettre en mauvais cas sur ce chapitre des « mauvaises pensées » et malpropretés annexes, précisément parce qu'il se donne à lui-même trop d'occasions faciles de ces sortes de désordres. Coupable formellement,

il ne l'est guère, au moins *graviter*, Dieu merci, parce que les conditions *subjectives* de la culpabilité se trouvent atténuées chez lui par le fonctionnement très défectueux, souvent à peu près impossible, de la pleine advertance consciente et du plein consentement libre *ad malum*.

Et l'on voit cet affligeant spectacle, d'un pauvre composé humain, ravagé par le divorce, où la bête se livre aux plus désordonnés caprices, alors que l'âme, par entraînement habituel de vertu et vraie crainte d'offenser Dieu, reste repliée, sans péché, dans le domaine spirituel où se trouve fâcheusement cantonné l'exercice de son libre arbitre.

Q. — Que faut-il penser de la doctrine de Noldin au sujet des particules dont la consécration est douteuse?

Noldin, dans sa *Théologie Morale*, t. III, *De Sacram.*, n° 117, p. 138 de la 8e et 9e édit., après avoir énuméré les trois solutions communément admises dans les cas de doute sur la validité de la consécration des particules, ajoute : « Licet etiam post consecrationem sive hostiæ majoris, sive calicis, verba consecrationis conditionate super eas (particulas dubie consecratas) proferre, quia sic non inchoatur novum sacrificium. »

Dans les premières éditions de son ouvrage, dans la 4e du moins, il enseignait exactement le contraire.

J'avoue que malgré l'autorité reconnue de l'auteur, cette solution me laisse perplexe, d'autant plus qu'il ne cite aucune autorité et que tous les auteurs que j'ai pu consulter ou bien ne mentionnent pas cette manière de faire, ou s'ils en parlent, c'est pour la condamner comme gravement illicite.

Voici en effet ce qu'enseigne Génicot : « Graviter quoque peccaret, qui, peracta Missæ consecratione iterum verba consecrationis, etiam conditionate, super ciborium proferret; sic enim iteraret sacrificium et quidem sub una specie, quod juri tum ecclesiastico, tum divino adversaretur. » *(Theol. Mor.*, t. II, n. 175, p. 179, edit. va).

Lehmkuhl ne pense pas autrement puisqu'il dit : « Nunquam autem licet post consecrationem Missæ peractam super ciborium allatum speciatim verba consecrationis pronuntiare; id adeo certum est ut vix conveniat hoc adnotare ; esset enim sacrilege essentiam Missæ secundo peragere idque imperfecte. » *(Theol. Mor.*, t. II, edit. XIa, n. 169).

L'*Ami* voudrait-il exprimer son sentiment sur cette question ?

R. — Noldin dit bien en effet dans sa 4e édition : « Non licet post consecrationem hostiæ majoris verba consecrationis conditionate super particulas dubie consecratas proferre, quia sic inchoatur novum sacrificium quod postea non completur. » Génicot dit équivalemment la même chose dans le texte cité par notre correspondant. Lehmkuhl aussi, car si dans le texte cité il semble parler d'une consécration absolue, il ajoute après : « Si igitur dubia manet consecratio, particulæ aut in sequenti missa sub conditione iterum consecrandæ sunt, aut post sumptionem sacri calicis ante ablutionem a sacerdote celebrante sumi debent. » Bulot dit également : « Nunquam licet post consecrationem, errore detecto, hostias dubie consecratas intra eamdem missam iterum consecrare; at asservandæ sunt ut in alia missa sub conditione consecrentur aut, si paucæ sint, ante ablutionem sumi debent. » Nous n'avons pas trouvé d'autres auteurs traitant expressément la question.

C'est pourquoi nous ne nous expliquons pas bien comment Noldin est revenu sur son premier sentiment, sans pouvoir citer aucun auteur pour lui, et sans donner aucune autre raison que cette affirmation : *quia sic non inchoatur novum sacrificium*. Aussi nous croyons que nous ne devons pas nous éloigner du sentiment commun des théologiens qui traitent expressément la question, et nous préférons le premier sentiment de Noldin au second.

Cependant, nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'un auteur aussi pondéré que Noldin n'a pas changé de sentiment sans avoir quelque raison sérieuse, que nous aurions bien désiré connaître. Sans doute il aura dû se dire : « Ces hosties appartiennent à ce sacrifice, puisqu'elles y ont été peut-être consacrées ; en prononçant de nouveau sur elles les paroles de la consécration on ne fait donc pas un nouveau sacrifice, on perfectionne plutôt le sacrifice commencé : en tous cas elles appartiennent moralement à ce sacrifice. » On pensera ce qu'on voudra de l'explication que nous donnons ici, non point pour défendre un sentiment que nous ne faisons point nôtre, mais simplement pour donner une raison quelconque d'une opinion que Noldin a faite sienne, et que, sans vouloir la suivre ni la recommander, nous n'osons pas dire improbable.

Q. — Un évêque oblige ses curés à faire acte de présence à la cathédrale pour l'Office du Jeudi Saint, alors qu'il a suffisamment de séminaristes, de vicaires et de professeurs pour les offices du jour ; d'ailleurs ses prédécesseurs trouvaient toujours suffisamment de vicaires avec le personnel de la cathédrale et quelques jeunes curés des petites paroisses pour les offices du Jeudi Saint. En agissant ainsi, il prétend qu'il a eu de Rome le pouvoir de rassembler ses curés au moins une fois par année, et il a choisi le Jeudi Saint pour la circonstance ; il appelle ce jour le « *cathedral Day* ».

Tout en admettant qu'il a reçu de Rome le droit de se choisir un « *cathedral Day* », n'est-il pas plus dans l'esprit de l'Eglise que chaque curé fasse les offices du Jeudi Saint dans sa paroisse pour édifier les fidèles? Le « *cathedral Day* » prive ainsi beaucoup de fidèles de la communion et des offices du Jeudi Saint.

Peut-on recourir à Rome pour faire changer le « *cathedral Day* » ?

R. — Historiquement et liturgiquement vous êtes dans l'erreur en attribuant à une simple fantaisie de votre Evêque la réunion du clergé de la ville pour la fonction du Jeudi Saint. Rien de plus conforme à l'esprit de l'Eglise, et aux vieilles traditions du temps où le Jeudi Saint était, plus qu'aujourd'hui, un *épiscopal-day*, au moins quant à la cérémonie du matin, qui comporte la bénédiction des Saintes Huiles et la Communion générale du clergé. Ce jour-là, régulièrement, il ne devrait pas y avoir d'office solennel dans les paroisses et dans les communautés, tout au plus une seule messe basse tolérée pour les fidèles empêchés d'aller à la cathédrale et d'y communier.

L'usage s'est répandu de *décathédraliser* le Jeudi Saint, pour le *paroissialiser :* excusez ces barbarismes, très significatifs. Cet usage va trop souvent jusqu'à l'abus. Rome consultée là-dessus ne manquerait pas d'en faire la remarque. Votre Evêque n'avait pas besoin d'indult pour réunir son clergé ce jour-là, comme le Cardinal Vicaire le fait à Rome par un *invito sacro* auquel il y a obligation de déférer.

C'est assez vous dire le peu de chance de succès qu'aurait une réclamation auprès du St-Siège pour amener un changement dans l'état de choses prescrit chez vous par autorité épiscopale. Le plus simple est d'avertir les fidèles de ce point de discipline, pour qu'ils n'aient pas à compter, au point de vue « paroisse », sur l'office du Jeudi Saint, et de se soumettre à l'ordre formel de l'Evêque.

Q. — A la page 1035 de 1912, vous dites : « Il en est de même du cas où, dans les affaires civiles, le procès peut être conduit par un avoué, sans exiger la comparution personnelle. »

A propos de ce paragraphe vous me permettrez de vous demander :

1° S'il contient votre opinion personnelle ou s'il donne une interprétation autorisée ?

2° Comment concilier les mots du *Motu proprio* « Sive in civili causa » avec la restriction contenue dans ce paragraphe ? D'après un avocat que j'ai consulté, on peut toujours en effet (du moins en France), dans les affaires civiles, faire conduire le procès par un avoué. Les mots « sive in civili » sont donc inutiles.

Ou plutôt, à mon avis, votre restriction me paraît hasardée.

Dans tout procès civil où nous sommes inculpé ou défendeur, vous n'ignorez pas que la citation nous touche nous-même personnellement et nous enjoint d'avoir à comparaître devant le tribunal. Sans doute la loi nous permet, dans les causes civiles, de comparaître par avoué. Mais même quand nous nous faisons remplacer par un avoué, nous comparaissons nous-même, puisque l'avoué *c'est nous :* il tient notre lieu et place.

Toutes les fois que nous sommes donc cités devant le tribual, on peut dire que l'auteur de la citation « ad tribunal laicorum nos vocat, ibique adesse publice compellit, » et que dès lors cet auteur encourt l'excommunication *latæ sententiæ* portée par le *Motu proprio.*

R. — L'interprétation qui vous étonne n'est nullement « autorisée » ; c'est un avis personnel que nous croyons soutenable. En matière de censures vous n'ignorez pas que *odia restringi convenit,* et que, devant le moindre doute sérieux, il faut restreindre plutôt qu'étendre les cas d'application de la loi pénale.

Il est très vrai que le clerc *vocatum in jus* en matière civile peut chez nous se faire représenter par un avoué devant les tribunaux. Il est vrai aussi que l'avoué n'a pas d'autre personne juridique que celle de la personne qu'il représente. Toute la question est de savoir maintenant si c'est la contrainte, en justice, de la personne morale ou de la personne physique du clerc qui est visée dans le *Motu proprio.*

Si le seul mot *vocent* (ad tribunal) était dans le texte, la réponse ne ferait aucun doute : les deux personnes à la fois, juridique et physique, étant également *vocatæ,* seraient également condition de la censure. Mais le texte dit : « ad tribunal laicorum *vocent* ibique *adesse* compellant. » A moins que le *ibique adesse* n'ait aucun sens et soit un pur pléonasme, il nous semble qu'on doit lui donner le seul sens dont il soit susceptible, le sens de *présence physique,* la seule présence morale du *vocent* n'ayant pas paru suffisante au législateur.

Et cela semble d'autant plus plausible que *in criminalibus* le *vocent* entraîne évidemment le *adesse ;* c'est donc pour les causes civiles qu'on a éprouvé le besoin d'ajouter cet *adesse,* qui ne peut se rapporter qu'à la présence physique personnelle du clerc devant les tribunaux laïques.

Notez qu'il s'agit de censure et non d'immunité seulement. Même en accordant que le privilège du for est violé par le simple *vocent,* il ne s'ensuit pas qu'il y ait par là-même censure. Notre interprétation laisse donc intacte la défense faite de citer les clercs devant les tribunaux laïques *in civilibus,* même quand ils peuvent s'y faire représenter par procureur. Nous pensons seulement que la sanction pénale n'intervient que lorsqu'il y a à la fois citation et comparution personnelle nécessaire. Que si en certains pays cette comparution est évitable, il n'en est pas ainsi partout, et, sur ce point-là, les rigueurs du *Motu proprio* gardent quand même leur raison d'être.

C'est une opinion que nous estimons problable ; rien de plus. En attendant qu'elle soit authentiquement réprouvée, nous pensons qu'il n'y a pas lieu de tenir pour une certitude le sentiment opposé, qui admet la censure *in civilibus* même dans le cas où la personne du clerc n'est nullement obligée de comparaître devant la justice laïque, encore que, malheureusement, sa « cause » s'y trouve discutée sans les autorisations voulues.

Q. — Quelles sont les attributions d'un Provincial d'un Ordre régulier, qui est en même temps *Visiteur général et apostolique* de sa Province ?

R. — Les attributions d'un Provincial régulier sont déterminées, avant tout, par les constitutions de l'Ordre auquel il appartient.

On peut dire cependant, d'une manière générale, que le Provincial est chargé, sous l'autorité du Supérieur général, auquel il doit rendre compte de son administration en temps utile, du gouvernement d'une division quasi autonome de l'Ordre, désignée sous le nom de province, dans laquelle il a le droit et le devoir de maintenir la discipline régulière et de promouvoir la fin de l'Institut, selon les règles et constitutions. Il est aidé en cela par son conseil, formé à l'instar du conseil général de l'Ordre, et il doit suivre, pour l'administration régulière spirituelle et temporelle de sa province, en particulier pour l'admission, la formation et le renvoi de ses sujets et pour la gestion des finances, les mêmes règles que le Supérieur général dans le gouvernement de tout l'Institut.

Quoique limitées à une période plus ou moins longue, selon les constitutions des divers Ordres, les fonctions de Provincial ont cela de particulier qu'elles sont généralement bien fixées par les règles de l'Institut et ne dépendent pas d'une simple délégation du Supérieur général, comme celles d'un Visiteur envoyé par lui.

Le Provincial a non seulement le droit de visiter les maisons de sa province, mais il en a de plus le devoir, au moins aux époques fixées par les règles.

Aussi avons nous peine à comprendre la distinction faite dans la question entre les termes de provincial et visiteur régulier appliqués à la même personne, — à moins qu'on ne veuille dire par là que, en plus de ses pouvoirs de provincial régulier et du droit de visite qu'il possède de ce chef, le provincial en question a reçu des pouvoirs plus étendus du Général pour faire la visite régulière au nom et de par l'autorité du suprême pouvoir de l'Institut.

Dans ce cas, les pouvoirs nouveaux reçus par le provincial, à titre provisoire de visiteur délégué par le Général, doivent être fixés par l'acte de délégation et notifiés par là-même aux intéressés. Mais comme ils dépendent de la volonté du Supérieur général, seul ou assisté de son conseil, selon les cas, on comprendra que nous ne puissions en rien dire de plus [1].

On ajoute dans la question que ce même provincial, *visiteur général,* est encore visiteur *apostolique* de sa province.

Ce dernier titre a un caractère tout particulier et relève, non plus des constitutions de l'Ordre, ni de la volonté du Supérieur général et de son conseil, mais du Souverain Pontife lui-même qui, en certaines circonstances particulières et lorsqu'il le juge expédient, délègue un personnage pour faire en son nom la visite d'un Ordre religieux, d'un diocèse, d'un pays, etc., et lui confie, à cet effet, des pouvoirs déterminés par le décret d'institution. Dans ce cas les attributions du visiteur sont fixées par l'acte pontifical qui le constitue en cette qualité de visiteur apostolique. C'est tout ce qu'il nous semble utile de dire.

Q. — Un chrétien parti à l'étranger établit le missionnaire tuteur de son fils. Celui-ci, jeune homme de 19 ans, vit avec une païenne. Le missionnaire le trouvant sur son chemin le gronde, puis se rend avec lui à sa maison. Après monition à la femme, il donne dispense de disparité des cultes de vive voix et en ces termes : « En vertu des pouvoirs qui m'ont été concédés, je te dispense de l'empêchement de disparité des cultes. » Ensuite il requiert le consentement des époux devant deux témoins. Cette dispense est-elle valide ?

R. — Le fait seul d'avoir accordé la dispense de la disparité des cultes *de vive voix* seulement n'entraîne pas la nullité, bien qu'il y ait obligation de la donner par écrit [2].

Mais il y a dans la manière de procéder du missionnaire une autre omission plus importante, qui, elle, entraîne la nullité de la concession.

Il a bien, en effet, comme le dit l'exposé du cas, fait une monition au jeune homme et à la païenne avec laquelle vivait celui-ci, avant de les marier ; mais cette monition ne peut suppléer l'engagement que doivent prendre les futurs, sous peine de nullité de la dispense, de tenir les conditions exigées par l'Eglise pour la concession de celle-ci.

Le missionnaire paraît bien ne pas s'être occupé de ces conditions indispensablement exigées, n'avoir rien demandé à ce sujet aux futurs époux et n'en avoir obtenu aucune promesse formelle. S'il en est ainsi, la dispense accordée par lui ne peut qu'être nulle et non avenue, nul par conséquent aussi le mariage contracté dans de telles conditions.

Il y aurait bien peut-être aussi quelque chose à reprendre sur la manière un peu trop expéditive de procéder en une chose de cette importance... Mais n'étant pas questionné à ce sujet, l'*Ami* préfère s'abstenir d'en dire davantage sur ce point, qu'il lui suffit d'avoir signalé.

Q. — La décision du St-Office du 21 juin 1912 permettant l'assistance purement *matérielle* du prêtre à certains mariages mixtes dont il est question à la p. 876 de l'*Ami* 1912, est-elle universelle et peut-on en user en tous lieux, comme semble l'indiquer la conclusion tirée 2e col., ligne 3, ou bien concerne-t-elle seulement les lieux (pays ou diocèses) qui ont obtenu un indult spécial du Saint-Siège ?

R. — La considération attentive du décret du 21 juin 1912 (p. 689 de l'*Ami* 1912) montre que la demande présentée au St-Office vise seulement les lieux bénéficiant d'un indult particulier relativement à ces cas extrêmes, que cet indult ait été obtenu avant le décret *Ne temere* ou après.

Il en résulte que la réponse faite par la S. Congrégation ne pourrait être étendue aux cas similaires, dans les lieux où l'on n'a pas sollicité et obtenu un tel indult, que si elle le déclarait expressément.

Or, non seulement rien, dans la réponse, n'indique l'intention d'une pareille extension ; mais au contraire, en déclarant qu'on doit s'en tenir aux *concessions* précédemment faites et aux Instructions données en même temps, le St-Office montre suffisamment que sa décision ne vise que les contrées ou diocèses pourvus d'un indult.

C'est dans ce sens que doit être entendue la conclusion de la 2e col., ligne 3, comme l'indique d'ailleurs suffisamment le contexte, où il s'agit seulement d'exceptions autorisées par l'Eglise en raison de *circonstances particulières.* Les diocèses dans lesquels ces mêmes *circonstances* se présenteraient obtiendront sans doute un indult, s'ils en font la demande.

[1] Voir Battandier, *Guide can.*, ch. VI ; — Vermeersch, *De religiosis*, passim.
[2] Wernz, n. 638, note 189.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

BOSSUET. **Correspondance.** Publiée par MM. Urbain et Levesque. — T. VI. — In-8 de 580 p., 7 f. 50. — Paris, Hachette.

De l'autorité du Concile de Trente. *Dissertation inédite de l'abbé Pirot,* publiée par Ch. Urbain. — In-8 raisin de 91 p. — Paris, Letouzey.

La grandiose publication de MM. Urbain et Levesque, après les nécessaires lenteurs de la mise en train, se poursuit rapidement. Nous en avons dit ailleurs le dessin et l'intérêt. Grâce à l'ordre chronologique adopté par les éditeurs, c'est toute la vie de Bossuet que l'on revit et dont on suit le mouvement si plein et si varié, la vie aussi de la multitude de personnages, grands ou petits, roi et ministres ici, humbles religieuses là, qui ont été en relations avec Bossuet. Et grâce à la richesse et à la précision impeccable de l'annotation, on se trouve tout de suite, à travers ce monde évanoui, comme en pays de connaissances ; et l'on s'y promène même avec plus de clarté et de sécurité que ne le faisait peut-être Bossuet, qui dans sa candeur et sa bonté extrême n'est pas sans s'être laissé duper quelquefois.

Ce tome VI nous conduit d'octobre 1693 à décembre 1694. En tout, 243 lettres, dont 124 publiées d'après les originaux, 68 sur des copies authentiques, les autres (sauf indication spéciale) d'après Deforis ; 33 ne figuraient pas dans l'édition Lachat, et le texte d'une soixantaine d'autres a été complété d'après les originaux ou les copies authentiques.

Beaucoup de lettres de direction (il y en a 112 à Mme d'Albert, Sœur Henriette-Angélique). On ne connaît pas Bossuet tant qu'on ne l'a pas suivi dans la direction des âmes. Quelle patience ! quel dévouement ! quelle charité à entrer dans les peines de consciences parfois bien étroites ! Et quelles maximes vigoureusement frappées ! Quelle superbe anthologie on pourrait glaner ici, de pensées aussi fortes que concises ! Et comme il met les âmes au large ! Nous avons déjà souligné ses principes sur la communion fréquente, qui sont les principes mêmes rappelés il y a sept ans par le Décret *Sacrosancta*. Il pousse à la communion quotidienne même pendant les retraites (ce que plusieurs hésitaient à faire parmi nous, avant que Rome eût parlé) : — « Vous ferez très bien de communier tous les jours de votre retraite » (lettre du 31 oct. 1693). Ne jamais se décourager, pas même de ses fautes : — « Tout va bien dans la vie spirituelle, pourvu qu'on ne perde jamais courage, ou, quand on le perd, qu'on aille avec un cœur humble et désolé le rechercher en Jésus-Christ, qui est notre force » (10 oct. 1694). — P. 10-11, une analyse incomparable de la Ia Joannis prise comme thème de méditations pour une retraite (lettre du 11 oct. 1693). — Il goûte peu Guilloré, qu'il ne connaît d'ailleurs que « par des extraits qui me parurent un peu extraordinaires. On perd bien du temps à ces lectures » (4 nov. 1693 : le mot « *extraordinaires* » serait un peu sévère, appliqué à autre chose qu'à des extraits peut-être mal choisis ; mais la perte de temps n'est pas douteuse).

Il n'aime pas les raffinements : — « Je ne comprends plus rien aux directeurs ; et, à force de raffiner sur les goûts, sur les sensibilités, sur les larmes, on met les âmes tellement à l'étroit, qu'elles n'osent recevoir aucun don de Dieu. » (13 oct. 1693). — « Les nouveaux spirituels se font un jargon que je n'entends pas : ils parlent trop de passiveté... Tout le secret de l'oraison me paraît être dans cette parole de S. Jacques : *Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous...* » (31 oct. 1693).

C'est que, dans ces années-là, le quiétisme, condamné à Rome en 1687 en la personne de Molinos, se mettait à sévir de plus belle en France ; et la dame Guyon, qui venait de se voir interdire par l'évêque de Chartres l'accès de Saint-Cyr (1693), en appelait, sur le conseil de l'abbé de Fénelon, au jugement de Bossuet. On reproduit ici, dans ce t. VI de la *Correspondance*, les épîtres de cette femme à M. de Meaux. Ah ! quelle faconde ! Vous entendez bien qu'elle ne va pas ainsi soumettre ses écrits à son juge, sans explications. Et elle lui écrit en effet des lettres interminables, trois en octobre 1693, trois en janvier 1694, quatre en février, puis à intervalles plus éloignés, après que Bossuet lui a répondu (4 mars) par une lettre où elle voit bien qu'on ne l'a pas comprise.

Et que dit-elle, dans toute cette prose ? Ah ! quelles formules d'humilité ! et quel attachement au sens propre ! — « Car pour moi, Monseigneur, je me regarde comme un chien mort... Je suis une ignorante... Je suis indigne des peines que vous avez prises ; et je vous proteste, Monseigneur, que j'en aurai une reconnaissance éternelle... Ne jetez point la vue sur moi, de peur que l'horreur que vous en auriez ne vous donnât du dégoût... »

Oui, voilà pour elle. Mais il y a la doctrine, il y a « l'intérieur » : — « Je ne désire point être justifiée personnellement ; mais je désire que quelqu'un fasse connaître que les sentiers de l'intérieur ne sont ni faux, ni chimériques, ni pleins d'erreurs. J'ose dire que l'ouvrage de l'intérieur est celui de Dieu : s'il n'était point son ouvrage, il se détruirait de lui-même... Qu'il sera glorieux à un prélat si plein de science, de zèle et de piété, de démêler le faux du vrai !... Quand je serais la plus misérable du monde, il n'en serait pas moins vrai que Dieu veut établir son règne dans le cœur des hommes, qu'il le veut faire par l'intérieur et l'oraison, et qu'il le fera malgré toutes sortes d'opposition... Je prends encore la liberté, Monseigneur, d'écrire à Votre Grandeur, pour lui dire qu'il est impossible qu'une âme aussi droite que la sienne ne soit pas éclairée de la vérité de l'intérieur... Pour ma personne, je la livre volontiers à la peine et au châtiment ; et sur cela vous ne sauriez jamais vous méprendre, quelque rigueur que vous exerciez envers elle. Mais, *pour l'intérieur,* ô Monseigneur, *c'est un tout* auquel toutes les parties sont si nécessaires, qu'on ne peut en retrancher aucune sans le détruire... Je ne suis rien ; mais voyez la possibilité et la vérité de l'intérieur dans tous ces saints que j'expose devant vos yeux... C'est la même eau pure et nette, qui a passé par le canal pur et très pur de tant de saints, et qui passe aussi par un canal tout sale et impur par lui-même. Remontez à la source, Monseigneur, et vous verrez que c'est le même principe et la même eau. Brisez le canal, il n'importe ; mais que l'eau ne soit pas répandue sur la poussière... Faites donc voir, Monseigneur, que l'intérieur est de lui-même pur et sans tache, que c'est l'âme du christianisme ; et qu'on punisse cette téméraire qui, par son ignorance, a avili ce qu'il y a de plus précieux sur la terre... » Etc., etc.

Et Bossuet a eu la patience (la candeur aussi) de lui répondre (4 mars 1694) par une longue

lettre qui est un vrai traité (elle remplit, dans notre volume, les p. 161-187) et qu'il a rouverte à deux reprises pour y ajouter de copieux post-scriptum, doctrinaux toujours. La dame s'était déclarée impuissante à adresser à Dieu une prière quelconque de demande pour elle-même : elle ne le pouvait, écrit-elle, pas plus qu'un paralytique « à qui l'on dit de marcher parce qu'il a des jambes » : il ne le peut cependant, et « les efforts qu'il veut faire pour cela, ne servent qu'à lui faire sentir son impuissance... » De même, la dame prétend ne rien pouvoir demander à Dieu pour elle, pas même de ne pécher pas et de persévérer dans le bien jusqu'à la fin de sa vie : grâce pourtant qui n'est assurée à personne, lui dit Bossuet, et que, selon saint Augustin, Dieu ne donne qu'à ceux qui la demandent : — « Voilà, écrit Bossuet, ce qui me fait une peine que jusqu'ici je ne puis vaincre, quelque effort que j'aie fait pour entrer, s'il se pouvait, dans vos sentiments... La raison qui m'en empêche, c'est que (cette disposition) paraît directement contraire aux commandements que Jésus-Christ nous fait tant de fois de prier et de veiller sur nous... Quand vous me dites que cela vous est impossible, c'est ce qui augmente ma peine ; car Dieu, qui assurément ne commande rien d'impossible, ne rend pas ses commandements impossibles à ceux qu'il aime ; et la prière est ce qui leur est le moins impossible, puisque c'est par elle, selon le Concile de Trente, que ce qui était impossible cesse de l'être... »

On sait que la dame s'imaginait aussi avoir le pouvoir de communiquer la grâce et que ses fanatiques croyaient la recevoir d'elle : Bossuet lui demande d'y renoncer, « de ne plus exercer ni recevoir ces communications de grâces que vous expliquez d'une manière qui n'a point d'exemple dans l'Eglise, surtout quand vous les comparez à la communication qu'ont entre eux les saints anges et les autres bienheureux esprits, et quand vous marquez en vous une plénitude, que vous appelez infinie, pour toutes les âmes, qui cause un regorgement dont je n'ai jamais ouï parler qu'à vous, quelque soin que j'aie pris d'en chercher ailleurs des exemples... »

Et les partisans de la dame étaient si persuadés de la réalité de ces communications de grâces, que l'un d'eux, le duc de Chevreuse, chargé par elle de remettre une lettre à Bossuet, pria très sérieusement l'évêque de ne résister point aux mouvements de la grâce qu'il ressentirait en la lisant. Bossuet accepta la condition, lut attentivement, et assura n'avoir rien senti d'extraordinaire. — « Eh bien, répliqua Chevreuse, quand vous serez assis auprès d'elle, vous ressentirez infailliblement les mouvements de la grâce si vous n'y mettez point d'obstacle. » — Et quelques jours après, Chevreuse ayant eu la simplicité d'en demander des nouvelles à Bossuet : — « J'ai eu, répondit celui-ci, de grands mouvements, mais d'horreur et d'indignation pour ses erreurs et ses illusions. »

Il n'y a pas, dans ce tome VI, de lettres de Bossuet à Fénelon ; mais il y en a cinq de Fénelon à Bossuet (juillet et décembre 1694). Et voici ce que Fénelon, qui n'est pas encore évêque alors, écrit (28 juillet) :

« Ne soyez point en peine de moi : je suis dans vos mains *comme un petit enfant*. Je puis vous assurer que ma doctrine n'est pas ma doctrine : elle passe par moi, sans être à moi et *sans rien y laisser*. *Je ne tiens à rien*, et tout cela m'est comme étranger. Je vous expose simplement, et sans y prendre part, ce que je crois avoir lu dans les ouvrages de plusieurs saints. C'est à vous à bien examiner le fait, et à me dire si je me trompe. *J'aime autant croire d'une façon que d'une autre*. Dès que vous aurez parlé, tout sera effacé chez moi... Vous avez la charité de me dire que vous souhaitez que nous soyons d'accord ; et moi je dois vous dire bien davantage : *nous sommes par avance d'accord*, de quelque manière que vous décidiez. Ce ne sera point une soumission extérieure ; ce sera une sincère conviction. Quand même ce que je crois avoir lu me paraîtrait plus clair que deux et deux font quatre, je le croirais encore moins clair que mon obligation de me défier de mes lumières et de leur préférer celles d'un évêque tel que vous. Ne prenez point ceci pour un compliment : c'est une chose aussi sérieuse et aussi vraie à la lettre qu'un serment. — Au reste je ne vous demande en tout ceci aucune des marques de cette bonté paternelle que j'ai si souvent éprouvée en vous. Je vous demande, par l'amour que vous avez pour l'Eglise, la rigueur d'un juge et l'autorité d'un évêque jaloux de conserver l'intégrité du dépôt... »

Du même, 12 décembre : — « Je ne puis m'empêcher de vous demander avec une pleine soumission si vous avez dès à présent quelque chose à exiger de moi. Je vous conjure, au nom de Dieu, de ne me ménager en rien... Un mot sans raisonnement me suffira. Je ne tiens qu'à une seule chose, qui est l'obéissance simple. Ma conscience est donc dans la vôtre. Si je manque, c'est vous qui me faites manquer, faute de m'avertir. C'est à vous à répondre de moi, si je suis un moment dans l'erreur... »

Du même, 16 décembre : — « Je vous déclare encore, Monseigneur, que je ne veux pas demeurer un seul instant dans l'erreur par ma faute. Si je n'en sors point au plus tôt, je vous déclare que c'est vous qui en êtes cause, en ne me décidant rien. Je ne tiens point à ma place (précepteur du duc de Bourgogne) ; et je suis prêt à la quitter, si je m'en suis rendu indigne par mes erreurs. Je vous somme, au nom de Dieu et par l'amour que vous avez pour la vérité, de me la dire en toute rigueur. J'irai me cacher et faire pénitence le reste de mes jours, après avoir abjuré et rétracté publiquement la doctrine égarée qui m'a séduit... Il ne me reste toujours qu'à obéir... Quand même vous vous tromperiez, mon obéissance simple et droite ne me tromperait pas ; et je compte pour rien de me tromper, en le faisant avec droiture et petitesse sous la main de ceux qui ont l'autorité dans l'Eglise... »

Bossuet eut la candeur de se reposer sur des protestations aussi excessives. Il y a une étrange impatience, de la fièvre, des nerfs dans ce langage de Fénelon. Fénelon parle ici comme Mme Guyon. Sous toutes ces exagérations, on sent que, pas plus qu'elle, il ne croit à la possibilité d'une condamnation. Ce mot de « rétractation », il défendra qu'on l'emploie à propos de son acte de « soumission » après le Bref pontifical du 12 mars 1699 (sur le dénoûment de cette affaire et l'attitude de Fénelon, voir l'exposé fait ici d'après la thèse de l'abbé Delplanque, *Ami* 1909, p. 1031-1033).

Ces lettres de 1694, c'est la préface de la lutte qui trois ans plus tard sera devenue si terrible. Et c'est une préface qu'il faut se rappeler, se remettre sous les yeux avant de taxer de sévérité des pages comme la *Relation* de Bossuet *sur le quiétisme*, monument incomparable de polémique indignée mais juste.

Il y a encore, dans ce tome VI, une lettre de Bossuet à Leibniz, et quatre de Leibniz à Bossuet : les négociations pour la réunion des Eglises seront interrompues cette année-là même 1694, pour n'être reprises qu'en 1699 (et jusqu'en 1701).

Leibniz insiste toujours sur la non-œcuménicité du Concile de Trente, sur la nécessité de tenir ses décisions en suspens à l'égard des protestants jusqu'à ce qu'elles aient été confirmées par une assemblée dont le caractère œcuménique soit reconnu de tous. Et tandis que Bossuet argumentait solidement là-dessus à l'adresse de Leibniz, Pellisson († 1693, protestant converti et correspondant, lui aussi, de Leibniz) avait demandé à l'abbé Pirot, syndic de la Faculté de théologie de Paris, une consultation sur la valeur du Concile de Trente, notamment en France. Cette dissertation de Pirot était perdue jusqu'aujourd'hui. M. Urbain l'a retrouvée à la Bibliothèque de Hanovre, parmi les papiers de Leibniz, au cours des minutieuses (et nécessaires) recherches qu'il a dû y entreprendre pour vérifier et établir le texte exact des lettres de ces deux grands hommes. Il l'a publiée dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* (de janvier à août 1912). Et il vient d'en donner un tirage à part.

Cette dissertation de Pirot n'est pas un chef-d'œuvre d'éloquence française. Elle a été écrite, pour ainsi dire, au courant de la plume et n'est pas construite sur un plan régulier. Mais elle est un document théologique intéressant. Pirot se tire pas mal d'affaire ; mais son gallicanisme le gêne fort pour répondre à certaines objections de Leibniz. Il ne sait trop comment expliquer que le Concile, en se séparant, ait demandé la confirmation au Pape : car, d'après la théorie gallicane, le concile œcuménique est supérieur au Pape, donc il n'a pas besoin d'être confirmé par lui. Si donc à Trente on a demandé la confirmation du Pape, c'est qu'on ne se considérait pas comme Concile œcuménique ? Et Pirot de gloser « que cela n'importe en rien la supériorité du Pape, que demander la confirmation n'est pas supposer que celui à qui on la demande la puisse refuser... ; que quand il la refuserait, le Concile passerait toujours pour œcuménique et ferait foi. » Il est certain que sans le Pape il était difficile de faire accepter aux protestants l'œcuménicité d'un Concile où, dans les XVI premières sessions, le chiffre des Pères ne dépassa guère 70, pour atteindre 114 à la session XVII^e (15 janvier 1562) et 208 à la XXIII^e (15 juillet 1563), quelques mois avant la clôture. — Mais, sur la mentalité des théologiens de Sorbonne alors, sur l'attitude de nos rois pendant et après le Concile, sur la question des décrets de discipline, on trouvera, dans le travail de Pirot, les éclaircissements les plus curieux et les plus authentiques.

Figures franciscaines, par L. Roure, S. J. — In-12 de x-280 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

La France franciscaine. *I^{re} année.* — In-8 raisin de 360 p., 5 f. — Lille, R. Giard.

Mgr Vital *Frère mineur capucin, évêque d'Olinda*, par le P. Louis de Gonzague, O. M. C. — In-8 de x-398 p., 4 f. — Paris, libr. St-François.

Le VII^e centenaire de l'Ordre franciscain : *Québec, 2, 3, 4 octobre 1909.* — In-8 de 62 p. — Québec, Imprimerie de l'*Action Sociale*.

La Méthode d'Oraison du moyen âge et ses chances de succès au XX^e siècle, par le P. Antoine de Sérent, franciscain. — In-16 de 62 p., 0 f. 50. — Lille, R. Giard.

I. — Les figures franciscaines qu'étudie le P. Roure sont : saint François, sainte Claire, saint Antoine de Padoue. La plupart de ces pages ont paru déjà dans les *Etudes*, où elles ont été justement remarquées.

Ce ne sont pas des biographies proprement dites, encore que sur saint François lui-même le livre définitif reste sans doute à écrire, après la masse énorme de travaux qui depuis vingt ans se sont abattus sur lui et dont plusieurs (ceux surtout du protestant Paul Sabatier) tendaient à nous confectionner un saint François ennemi de la vie religieuse comme de la vie catholique, c'est-à-dire antihiérarchique et n'ayant pas eu l'idée de fonder un véritable Ordre religieux.

Ce sont des « figures », et des figures extrêmement vivantes et parlantes. Qui aura suivi le P. Roure, connaîtra, mieux que ce ne serait le cas après une copieuse historiographie, l'âme des Saints dont il nous parle. Comment ces Saints se sont formés, et ce qu'ils sont devenus, voilà ce que l'on verra ici. Et au fond de ces études psychologiques, il y a une pensée apologétique.

Jadis, au temps de Charcot, on recourait, pour expliquer la sainteté, à de gros mots, tels que « folie mystique », crise de délire religieux... Aujourd'hui, à la suite surtout de William James, on trouve plus élégant de se rabattre sur l'inconscient. Ce que nous appelons conversion, disent-ils, n'est qu'une éclosion ou explosion de l'inconscient. Chacun de nous emmagasine à son insu une foule d'images et de sensations, d'idées et d'impressions, de tendances impulsives ou d'arrêts ; et toutes ces forces diverses s'accumulent, subissent un travail secret de cérébration ou de maturation, jusqu'à ce que, arrivées à un certain degré de « tension », elles fassent explosion dans la conscience ordinaire. La conversion ne serait ainsi que le passage, de la périphérie au centre, d'un « groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant notre foyer habituel d'énergie personnelle » ; passage qui est tantôt conscient et volontaire, tantôt inconscient et spontané. — Tout cela, ce sont des constructions de l'imagination, des théories en l'air, qui ne tiennent pas debout devant la réalité des faits, et qui n'expliquent rien, non plus que n'expliquait rien la fameuse théorie du milieu jadis vulgarisée par Taine ; et au surplus, le P. Roure remarque finement (p. 116-118) que la théorie de l'inconscient n'est que la théorie du milieu transportée au dedans, ou, si l'on veut, prise à son second degré : car « l'inconscient, c'est en grande partie l'expression interne du milieu, la forme mentale de l'influence subie ».

Pas plus chez saint François que chez la plupart des Saints, chez tous les Saints peut-être dont l'histoire nous est connue, il n'y a production, arrivée au foyer vital, entrée dans le champ de la conscience de forces nouvelles, ou de forces inconscientes : — « Les qualités, les énergies, les impulsions qui se manifestent après, se manifestaient avant. La direction seule a changé. On pourrait dire que la conversion est une affaire d'aiguillage nouveau. Et à un second examen, il apparaît que cette direction nouvelle n'est pas elle-même le résultat d'un travail inconscient, d'une incubation secrète, qu'elle se fait sous l'effort d'une volonté très consciente d'elle-même, poursuivant un but au moins partiellement perçu. »

Un chapitre spécial est donné aux Stigmates : cadre et réalité du fait. — Un épilogue délicieux nous parle des Stigmatines de Galluzzo, groupe très intéressant de l'immense famille des Sœurs Tertiaires qui, avec des observances franciscaines diverses et les vœux de religion proprement dits, ne sont pas tenues à la clôture. Les Stigmatines se vouent à prier, à enseigner aux enfants du peuple la doctrine chrétienne, à élever des orphelines. Il y a, dans leur règle, des choses très hardies ; mais l'Eglise a approuvé, ce qui coupe court aux objections.

II. — *La France franciscaine* publiera chaque année un volume de documents et d'études qui

seront autant de contributions à l'histoire de l'Ordre franciscain en France, du XIIIe au XIXe siècle : monographies conventuelles (p. ex., dans ce t. I, le couvent de Paris, ou *les Frères Mineurs à l'Université de Paris:* Paris, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, est resté « le cerveau de l'Ordre »), monographies de personnages (Saints, cardinaux, inquisiteurs, prédicateurs, écrivains, artistes, etc. : dans ce t. I, voyage de fra Salimbené en France, de 1247 à 1249, contribution heureuse à l'histoire de saint Louis ; le B. frère Roger de Provence ; sainte Perrine de Troyes, abbesse au diocèse de Beauvais ; etc.), glanes franciscaines (ou recueil de menus faits que la « grande » histoire a négligés mais dont beaucoup sont précieux pour l'histoire religieuse), bibliographie franciscaine, chronique des événements de l'année précédente pour le monde franciscain des trois Ordres ; etc.

Tous nos vœux à cette nouvelle publication, qui sera rédigée avec non moins d'érudition et de goût que de piété franciscaine.

III. — Mgr Vital fut presque notre contemporain. Il est mort en 1878, dans la trente-quatrième année de son âge et la septième de son épiscopat. Né au Brésil, il avait fait ses études en France ; et le tableau de ses années d'adolescence et de la genèse de sa vocation est charmant. Il n'était rentré dans sa patrie américaine que depuis deux ans et quelques mois, quand il y est nommé évêque d'Olinda (sur l'Atlantique) (mai 1871 ; préconisé le 21 décembre suivant). Il avait vingt-sept ans. Son court épiscopat sera une lutte ininterrompue contre la franc-maçonnerie.

Dès que ses desseins sont connus, les journaux maçonniques du Brésil se mettent à publier des listes de prêtres, de chanoines, de membres des confréries affiliés à la secte. Et ces listes étaient, hélas ! authentiques. C'est son clergé d'abord que l'évêque doit ramener à l'Eglise. Il y réussit : les prêtres coupables abjurent leur erreur, — tous, sauf deux.

Dès lors c'est la guerre à mort : on en lira, dans notre biographie, les péripéties, qui sont des plus émouvantes et des plus fécondes en enseignements.

Traduit devant le tribunal suprême, l'évêque est condamné (février 1874) à quatre ans de travaux forcés, ce qui n'est pas pour l'émouvoir. Mais ce qui est pour lui l'épreuve suprême, c'est qu'à la même date le cardinal Antonelli, trompé par les diplomates brésiliens et par un Internonce indigne (son cousin) dont toute la politique semble se résumer au mot fameux : Pas d'affaires ! et que d'ailleurs des documents autorisés qualifient traître, Antonelli expédie à l'évêque confesseur de la foi, de la part de Pie IX, une lettre de blâme énergique (elle est publiée ici pour la première fois). — Antonelli était allé très vite en besogne. Quelques semaines à peine s'écoulent, et Pie IX, recevant, le 13 mars de cette même année 1874, une délégation du patriciat romain, venge noblement la justice opprimée. Puis, successivement trois Brefs (1er avril, 18 mai, 26 août) glorifient l'évêque d'Olinda et son compagnon de lutte l'évêque du Para, et les exhortent à ne pas faiblir devant la persécution maçonnique.

Mgr Vital, quand parurent ces Brefs, était dans la forteresse de Sao Joao : ses quatre années de travaux forcés avaient été commuées en autant d'années de prison dans une enceinte fortifiée. Il y reste jusqu'au 17 septembre 1875, date à laquelle l'empereur l'amnistie. Il part alors pour Rome, et rentre au Brésil, mais pour quelques mois seulement : sa santé, qui a toujours été précaire, est épuisée irrémédiablement ; il ne peut plus faire face à la lutte ni au gouvernement d'un immense diocèse ; il fait agréer sa démission à Pie IX, et s'embarque pour l'Europe (avril 1877). L'année suivante, il s'y éteignait, au couvent des Capucins de Paris (4 juillet 1878).

C'est une grandiose figure épiscopale ; et c'est une superbe page de l'histoire de l'Eglise. L'évêque d'Olinda, en apparence, a été vaincu, écrasé. Mais ses souffrances, comme celles du Maître, ont été fécondes ; et c'est grâce à la lutte entreprise par lui que l'Eglise brésilienne a pu obtenir, au lendemain de la révolution de 1889 et de l'établissement de la Séparation, un régime sous lequel elle a vécu et prospéré. — Sur l'organisation de l'Eglise au Brésil depuis la proclamation de la République et sur les indignités qu'elle avait auparavant subies du gouvernement impérial, voir *Ami* 1907, p. 568 ; 1908, p. 663-667.

IV. — La brochure qui nous arrive de Québec nous donne, après un court « argument historique » des fêtes du Centenaire de 1909, trois discours à la gloire de saint François et des services rendus par son Ordre à l'Eglise : discours 1o du P. Tamisier, jésuite, 2o du P. Colomban-Marie, franciscain, 3o du P. Hage, dominicain. — Pages très éloquentes, et pleines de choses.

V. — *La Méthode d'Oraison du moyen âge* est une Conférence donnée à l'Institut catholique de Paris le 28 février 1912. Prenons-la comme discussion érudite plutôt que comme opuscule de piété. L'auteur y fait le procès de l'oraison telle qu'on l'entend depuis le XVIe siècle, peut-être depuis la fin du XVe, c'est-à-dire de l'oraison envisagée comme exercice séparé. Auparavant, l'oraison ne se distinguait pas de la prière liturgique ; elle ne se distinguait même de rien du tout : on était en oraison tout le temps, suivant cette réponse que dom Janssens cite dans sa lettre à l'auteur (p. 10) et qui serait d'un professeur que l'on exhortait à faire plus régulièrement sa classique demi-heure de méditation : — « Eh quoi ! vous ne méditez qu'une demi-heure par jour ! Moi, je médite du matin au soir. Ma Messe, mon Bréviaire, mes études, la vue de la nature, tout me parle de Dieu, tout m'unit à Lui. »

Parfait ! Mais précisément la « classique » oraison du matin n'est pas de trop pour nous aider à garder tout le jour cette si désirable union à Dieu. Il y a beaucoup de sophistique dans ces pages du P. A. de Sérent. L'oraison envisagée comme exercice séparé est d'origine relativement récente : précisément, nous y voyons un progrès. L'Office divin non plus n'a pas été dès l'origine distribué comme nous le voyons ; les prières de l'Ordinaire de la Messe n'ont pas été connues de saint Pierre : faut-il rétrograder et supprimer toutes les beautés liturgiques que l'Esprit divin a suggérées à l'Eglise ? Non, tout au contraire, puisque notre auteur voudrait faire de la liturgie le « texte unique de nos rapports avec Dieu..., la méthode choisie officiellement par l'Eglise pour entrer en communication avec Dieu » (p. 25, 27).

Et nous pensons comme lui qu'il y aurait lieu de nous mieux pénétrer des textes liturgiques, d'aimer à les prendre comme thème d'oraison, ce qui n'exclurait pas l'utilisation des recueils de sujets d'oraison, « genre de littérature » pour lequel notre auteur n'a nulle sympathie (il cite Hamon et Chaignon). Mais notre auteur aime à exclure. Ne lui parlez pas d'une conciliation entre la prière liturgique et l'oraison, celle-ci n'étant faite que pour nous aider à mieux nous acquitter de celle-là : — « Qu'on ne vienne pas me dire que l'un n'empêche pas l'autre. Sans doute, cela devrait être, mais en fait cela n'est plus. L'exercice de l'oraison, à la moderne, a détourné les esprits de la *vraie prière* liturgique » (p. 38). Supprimez

l'oraison, à la moderne : c'est du même coup les aridités spirituelles que vous supprimez : — « Les liturgistes qui apportent à leur Office l'attention convenable, n'ont pas d'ordinaire à redouter les aridités dont se plaignent les mystiques... Ah ! si sainte Thérèse avait été plus traditionaliste, si elle s'était servie de la liturgie..., elle n'aurait pas eu à déplorer cette sécheresse intérieure de vingt années qui lui fut si pénible... Quelle femme elle eût été à une meilleure époque et dans un autre milieu ! » (p. 42-43). Et voilà biffé de la théologie ascétique et mystique le chapitre de ces aridités qui semblent bien pourtant entrer assez souvent dans le plan de la Providence.

Il y a de bonnes choses à prendre dans cette Conférence du P. A. de Sérent. Mais il eût fallu mettre, à les dire, quelque discrétion. Nous savons des milieux où ces pages ne feraient pas de bien : tout ce que l'on en retiendrait, ce ne serait pas l'amour de la prière liturgique que nous recommande l'auteur, mais le dégoût de l'oraison telle que nous l'a recommandée tout récemment encore et avec tant d'insistance Pie X (voir, sur l'hostilité de certains modernes contre l'oraison, *Ami* 1911, p. 169-171).

Clément IV dans le monde et dans l'Eglise (1195-1268), par M. Nicolas, chanoine de Nîmes, ancien curé de St-Gilles. — In-8 raisin de xxi-651 p., 6 f. — Nîmes, Imprimerie générale Gellion.

Clément V et Philippe le Bel, par G. Lizerand. — In-12 de 399 p., 3 f. 50. — Paris, Hachette.

Nicolas Ier et les libertés des monastères des Gaules, par l'abbé Lesne, doyen de la Faculté catholique des Lettres de Lille. — In-8 de 44 p. — Paris, Champion.

L'humanisme au XVe siècle italien, par Paul Vulliaud. — In-16 de 31 p. — Paris, Figuière.

I. — Clément IV gouverna l'Eglise du 5 février 1265 au 29 novembre 1268. Il ne lui a manqué que de régner plus longtemps pour laisser dans l'histoire un des grands noms de la Papauté. Il a joui d'un grand renom d'homme politique auprès de ses contemporains, et, ce qui vaut infiniment mieux encore, d'un renom de sainteté. Peut-être l'effort de son nouveau biographe aura-t-il pour effet de faire revivre son culte sur nos autels.

Il était Français, comme son glorieux prédécesseur Urbain IV. Il était de Saint-Gilles au diocèse de Nîmes, ce qui explique la prédilection que lui a vouée M. le chanoine Nicolas, ancien curé de Saint-Gilles. Il naquit en 1195 et vécut dans le monde soixante ans, avocat et clerc enquêteur, honoré de toute la confiance de saint Louis. Devenu veuf, il eut la pensée d'abord de se faire Chartreux, pour suivre l'exemple de son père qui, à la mort de son épouse, était allé s'ensevelir et mourir en odeur de sainteté à la Grande Chartreuse. Mais c'est saint Louis qui l'en détourna, lui représentant les services que son pays attendait encore de lui. Il entra du moins dans la carrière ecclésiastique, reçut le sacerdoce (probablement à la fin de 1256), fut nommé archidiacre de la cathédrale du Puy, puis, au mois de juin 1257, élu par l'unanimité du chapitre évêque de cette ville.

Evêque du Puy, son premier acte, à la demande d'Alexandre IV (et non d'Urbain IV, comme on nous le dit p. 64), fut de faire trancher par le roi un antique et toujours renaissant conflit relatif à l'exercice du droit de Régale. On pourra admirer une fois de plus, dans ce débat, l'équité de saint Louis, qui reconnut le mal fondé des prétentions royales.

Deux ans après (octobre 1259), l'évêque du Puy était élu archevêque de Narbonne. Il joue, à ce titre, un grand rôle dans les affaires de l'Inquisition, dont son archidiocèse était le principal théâtre : ses quinze *quœstiones et responsiones* sont un document capital dans l'histoire de la procédure inquisitoriale. Il est de la première promotion de cardinaux d'Urbain IV (décembre 1261). En 1263, nommé légat en Angleterre, il intervient sans succès dans la grande querelle entre Henri III et ses barons révoltés.

Sur ces entrefaites, Urbain IV meurt à Pérouse (2 octobre 1264). Le Sacré Collège comptait 21 cardinaux : 18 seulement peuvent prendre part au Conclave de Pérouse, qui se prolonge quatre mois. Les Conclaves étaient longs alors, à cause des difficultés et des rivalités où se débattait l'Eglise, parmi la vacance de l'Empire et les fureurs de la question de Sicile : celui qui suivra la mort de Clément IV durera deux ans et dix mois. Clément IV fut élu, malgré ses supplications et ses larmes, et finit par accepter. Il vit se terminer la guerre de Sicile, par la défaite et la mort du dernier des Hohenstaufen, le jeune Conradin (août-octobre 1268). Sur la politique de Clément IV, on continuera à consulter le magistral ouvrage de M. Jordan (voir *Ami* 1911, p. 379-381). M. Nicolas a visé surtout à mettre en relief les vertus et la sainteté personnelle de son héros, et il y a réussi. Nous faisons tous nos vœux pour qu'il réussisse de même dans le dessein beaucoup plus beau encore et plus haut qu'il poursuit, et qui est de faire inscrire Clément IV au rang des Bienheureux, par la reconnaissance du culte public dont il a été l'objet dans plusieurs Eglises.

Le livre de M. Nicolas témoigne d'un travail assidu. Nous en aimerions une édition moins encombrée, mieux adaptée au goût du grand public, d'une lecture plus facile, — d'une typographie plus soignée aussi : trop de négligences, et qui ne semblent pas toutes imputables aux seuls typographes : par exemple, pour la seule page 403, une demi-douzaine de fautes à signaler : on nous y parle, à trois reprises, des Suèves ou de la Suève, alors qu'il eût fallu traduire, en français, « la Souabe » et « les Souabes » ; on nous parle de l'abbé bavarois Ermanno (pourquoi substituer cette graphie italienne à la forme allemande Hermann, seule usitée en français ?) ; de l'abbaye de Saint-Mathieu (lisez : Saint-Mathias) ; du duc de Branschweig (d'abord, l'orthographe allemande est Braunschweig, et puis en français on dit Brunswick) ; à la page précédente on écrit en note *Nel Muratori:* lire, en français, *dans* Muratori, ou, à la latine, *apud* Muratori ; etc., etc.

II. — Le *Clément V* de M. Lizerand est une thèse de doctorat ès lettres, présentée à la Sorbonne. La thèse elle-même formait un copieux volume in-8 : épuisée rapidement, l'auteur ne l'a réimprimée que sous ce format in-12, en l'allégeant de tout son appareil critique. Elle est très savante. Nous aurions plus d'une formule à y redresser : l'auteur est professeur de lycée ; mais il a voulu être impartial, et on ne peut pas dire qu'il n'y ait pas à peu près réussi. Jusqu'aujourd'hui on s'était surtout attaché à l'étude de l'affaire des Templiers : M. Lizerand est le premier à entreprendre un tableau *d'ensemble* de toutes les relations du pape et du roi de France, à propos de la guerre de Flandre, des tentatives de Philippe sur l'Allemagne (à la faveur des compétitions rivales à l'Empire), de ses empiétements sur le royaume d'Arles, de sa main-mise sur Lyon (préparée dès le couronnement du pape à Saint-Just, qui était

alors faubourg non lyonnais mais français), de la nomination aux bénéfices ecclésiastiques, de l'octroi des décimes, des projets de croisade. Or c'est *d'ensemble* qu'il faut envisager tout cet écheveau diplomatique : car les divers fils s'en entrecroisent sans cesse ; toutes ces affaires influent les unes sur les autres : si le roi cède sur un point, c'est que le pape lui a fait sur d'autres des concessions, et *vice versa*. En sorte que, étudier séparément chacun des points de ces négociations sans avoir l'œil sur tout l'ensemble, c'est nécessairement s'exposer à se méprendre sur la portée réelle des conclusions prises et des résultats acquis.

C'est là une méthode d'ensemble qui s'impose pour toutes études diplomatiques. Et on l'oublie trop souvent, dans les jugements précipités que l'on porte sur tant d'actes isolés de la diplomatie pontificale.

Les travailleurs devront toujours continuer à recourir à la thèse même de M. Lizerand, à l'édition in-8, qui seule est munie des références voulues. La présente édition in-12 ne peut être qu'un livre de lecture, d'ailleurs assez agréable. Mais, ce qu'il y a de définitif et d'acquis par les recherches de M. L., nos lecteurs le trouveront présenté, et en parfaite lumière, dans le récent volume de M. Mollat, *Les Papes d'Avignon* (voir ci-dessous, p. 392).

III. — M. Lesne détache, en fascicule à part, quelques pages qui formeront sans doute un chapitre d'un des volumes à paraître de son *Histoire de la Propriété ecclésiastique en France* (sur le tome I de cette *Histoire*, qui d'ores et déjà est un achevé monument d'érudition et de goût, voir *Ami* 1910, p. 1044-1046). Il s'agit d'un conflit entre l'évêque du Mans et les moines de Saint-Calais, conflit très obscur, très épineux, qui fut soumis à l'arbitrage de conciles provinciaux et du pape saint Nicolas Ier. Des sept documents pontificaux qui y sont relatifs, quatre seulement sont d'une authenticité certaine, deux autres sont suspects, et le dernier enfin est certainement faux. Le pape a certainement pris parti pour l'Eglise du Mans en septembre 863 ; mais, quand le synode de Verberie eut, contrairement à sa décision, condamné les prétentions des évêques du Mans, on ne voit pas que saint Nicolas ait confirmé le décret synodal. Il semble s'être alors désintéressé du conflit dont il n'a plus été saisi. Quant aux libertés des monastères, il s'en est tenu à la législation canonique en vigueur : suivant les droits acquis et les titres produits, il admet qu'un monastère est exempt, ou consacre au contraire les droits de l'évêque. A son sens, le droit commun c'est la dépendance des moines vis-à-vis de l'évêque diocésain : un privilège seul y peut déroger. Mais jamais il n'a décidé, à l'encontre du pouvoir épiscopal, que tous les monastères des Gaules seraient exempts. — Discussion très intéressante des pièces et de leur authenticité.

IV. — *L'Humanisme :* conférence prononcée à l'Université Nouvelle (libre penseuse) de Bruxelles, par un homme que d'ordinaire nous goûtons peu. Ce sont des généralités sur la Renaissance. Retenons-en cette citation de Pic de la Mirandole, qui rappellera que la Renaissance n'a pas déchaîné pour la philosophie un enthousiasme aussi universel que l'imaginent les gens superficiels :

« L'honnête occupation de philosopher, dit Pic, — tel est le malheur de notre temps, — est plutôt méprisée et blâmée qu'honorée et glorifiée. *Tout le monde* est saisi et pénétré de cette mortelle et monstrueuse opinion qu'il ne faut point ou peu philosopher. »

Die Kirche und die Gebildeten, par le P. Jean-Chrysostome Schulte, capucin, docteur en théol. — In-12 de 181 p., 2 f. 50. — Fribourg, Herder.

La Vérité aux Gens du Monde, par Mgr Tissier, évêque de Châlons-sur-Marne. — In-12 de xv-364 p., 3 f. 50. — Paris, Téqui.

L'Education populaire, par Max Turmann. — IVe édition, in-12 de 460 p., 3 f. 50. — Paris, Gabalda.

La Prédication contemporaine, par Mgr de Keppler, évêque de Rottenburg. Trad. de l'all. par L. Douadicq. — In-16 de VIII-139 p., 2 f. — Paris, Lethielleux.

I. — Le P. Schulte intitule son livre *L'Eglise et les classes cultivées*. C'est du moins ainsi qu'on peut traduire son *Die Gebildeten*, expression assez vague, remarque-t-il lui-même, et de sens assez élastique. On traduit parfois : « les gens du monde » ; mais il prend soin de nous avertir (p. 5) qu'il songe en première ligne à ces gens du monde qui ont reçu une culture universitaire ou quelque chose d'analogue, c'est-à-dire à ce que nous appelons les classes cultivées.

Vis-à-vis donc de ces gens cultivés, il y a un apostolat à exercer, voire même à créer ou à renouveler. On a fait beaucoup pour les classes ouvrières ; on n'a pas fait assez pour les classes cultivées : ce qui est vrai, paraît-il, pour l'Allemagne, où « la vie intellectuelle d'aujourd'hui menace d'éloigner de plus en plus de l'orthodoxie religieuse le monde cultivé. »

Mais un Allemand ne bat jamais sa coulpe sans l'avoir battue au préalable, et vigoureusement, sur la poitrine du voisin. Et c'est pourquoi le P. Schulte, s'appuyant d'une citation d'un compatriote (de la *Bonifazius-Korrespondenz*), a soin de nous avertir (p. 11) que, quand on dit que les classes cultivées sont perdues pour nous, « cela est vrai, sans réserve, des pays latins, Italie, Espagne, Portugal, mais avant tout de la France : là, en règle générale, les gens cultivés, s'ils ne sont pas anticléricaux farouches ou radicalement libres penseurs, sont du moins désespérément indifférents ou tout au moins sceptiques : qui voudrait y contredire, c'est qu'il n'aurait jamais fait connaissance d'un peu près avec ces pays-là. »

Et voilà qui est entendu. — Notez que, même en pays de langue allemande, il ne manque pas de voix pour laisser entendre que, si la France était ce qu'on dit qu'elle est, elle ne resterait pas le berceau de tant d'œuvres catholiques qui prennent naissance chez elle et qui se développent chez elle et qui de chez elle rayonnent avec une telle fécondité sur tout l'univers. Et cet été même (août 1912), voyageant en Autriche, je me souviens d'avoir vu tous les journaux catholiques (et même de non-catholiques aussi) reproduire avec une noble complaisance un article où l'un de nos plus célèbres libres penseurs français, Georges Sorel, constatait les progrès énormes de la pratique religieuse parmi les étudiants de nos Facultés laïques et dans nos grandes Ecoles de l'Etat (Polytechnique, Saint-Cyr, Normale). Chez nous, notre peuple catholique, en un grand nombre de diocèses, ne vaut pas le peuple allemand et n'est pas organisé comme lui ; et la faute en est, pour une bonne part, à nos dissensions politiques et à nos insolubles querelles sur la forme du gouvernement. Mais, ce qui crève les yeux de tout le monde, et ce qui est devenu un lieu commun sous la plume de nos ennemis, dont la peur ne se tient pas de pousser de temps à autre des cris d'alarme, c'est le progrès de la foi et de la pratique catholique dans nos classes cultivées, progrès d'autant plus accen-

tué que le niveau intellectuel s'élève davantage. — Mais ce n'est pas le lieu de traiter cette question, sur laquelle nous donnons ailleurs tous éclaircissements voulus. Aussi bien, après le couplet obligé contre les pays latins, c'est à ses Allemands que le P. Schulte en a.

Il trouve chez les classes cultivées peu de respect pour l'autorité ecclésiastique, la manie de critiquer, de blâmer : un fossé se creuse entre elles et le clergé (p. 22, 24). Le ministère pastoral auprès d'elles est tout autrement pénible, autrement « hérissé d'épines » qu'il ne l'est, par exemple, auprès des ouvriers (p. 51). Même la confession, telle qu'elle se pratique par les gens cultivés, nous est dépeinte sous des couleurs peu consolantes, « énervantes » pour le prêtre (p. 139-144) ; ils aiment à recourir, dans leur accusation, à des expressions vraiment bien inexactes, sinueuses, retorses..., ce qui oblige le prêtre à des interrogations ; etc.

Ces traits, et d'autres, semblent un peu poussés en noir, même pour l'Allemagne, du moins pour certaines parties de l'Allemagne, encore que le mal, comme nous l'avons rappelé, soit plus grand chez les classes cultivées de là-bas que chez les nôtres. (L'auteur date son travail de Münster en Westphalie, août 1912). Chez nous, le tableau serait à retourner. La soumission à l'Eglise, aux autorités ecclésiastiques, est plus simple, plus filiale, plus complète chez les gens éclairés que chez nos paysans : un curé de campagne, même très supérieur en culture à ses confrères urbains, se heurtera à des oppositions plus tenaces et acquerra plus difficilement le prestige intellectuel dont il a besoin auprès de ses gens, qu'un curé de ville auprès de ses ouailles, même très cultivées, ou qu'un évêque parmi le groupe d'élite où se recrutent les hommes d'œuvres.

Il n'y a pas beaucoup de profit à tirer, pour nous, de ce livre. Et pas beaucoup plus pour les Allemands eux-mêmes. La plupart des chapitres qui le composent ont paru dans les revues. Plusieurs ont paru d'abord dans la revue munichoise *Allgemeine Rundschau*, qui est laïque et très superficielle, et où ce ne serait guère la place de publier des articles un peu sérieux de théologie pastorale. Mais sans doute le P. Schulte n'eût su nous donner autre chose que ce qu'il nous a donné.

II. — C'est « aux gens du monde », à ces gens dont le P. Schulte juge l'évangélisation si épineuse, — c'est à un auditoire où l'élément cultivé tient une large place, que Mgr Tissier, avant sa récente élévation à l'épiscopat, distribuait « la vérité » chaque dimanche, à la Messe de onze heures à la Cathédrale de Chartres, dont il était archiprêtre. Et ni l'orateur ne trouvait l'auditoire ingrat, ni l'auditoire ne cessait de se presser avec amour au pied de cette chaire d'où tombaient sur lui des vérités parfois dures, mais toujours sincèrement et affectueusement dites.

Mgr Tissier a reçu, pour ses précédents ouvrages, un Bref très élogieux du Souverain Pontife (*Acta Ap. Sedis*, 30 mai 1912) ; et, pour cette prédication notamment de la messe dominicale de onze heures, Pie X, au cours d'une récente audience, l'a remercié et béni très particulièrement.

Il est de ceux qui croient à « la supériorité de la prédication du dogme sur l'enseignement de la morale comme moyen d'efficace apostolat ». L'expérience lui a appris « qu'un auditoire contemporain, tant soit peu cultivé, prête une attention autrement sérieuse et persévérante à l'exposé rationnel des preuves de la foi qu'aux parlotes pieuses qui battent plus ou moins éloquemment le rappel autour de la vertu. »

C'est pourquoi, depuis six ans, il prêche à son peuple le dogme, Dieu, l'homme, Jésus-Christ, l'Eglise. Il se propose, quelque jour prochain, de revoir cette série de leçons doctrinales et de les publier[1]. Pour aujourd'hui, ce qu'il en détache et ce qu'il en recueille ici, c'est un certain nombre de conférences mixtes qui lui paraissent être « comme le vestibule ou le déambulatoire de la foi : sorte de petite Somme aux Gentils, tout à fait de nature à disposer les âmes droites à des études et à des vertus plus sérieuses, en les délassant, en les stimulant par l'exposé net et franc de vérités plus pratiques et plus actuelles, soit privées, soit sociales. »

Une trentaine de conférences en tout : *Où allons-nous; — L'angoissant problème; — Le fait religieux; — La route de la foi; — Les démentis aux convictions; — Le grand obstacle; — Le divin pardon; — Les impérieuses conséquences; — Les perpétuels délais; — L'autorité; — Le sérieux; — Les responsabilités; — La parole de Dieu; — L'éducation domestique; — La vocation; — Les ennemis de la famille;* — etc., etc.

III. — M. Max Turmann, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), donne la IVe édition, revue et augmentée, de son *Education populaire*, ou Manuel des œuvres postscolaires, complémentaires de l'école. C'est un ouvrage qui est vite devenu classique ; et il faut se féliciter que le succès en nécessite des rééditions si rapprochées, attendu qu'il y est traité de questions qui sont toujours en mouvement et qui sont ici exposées à coups de faits, de chiffres, de documents, de renseignements positifs et précis, variant souvent d'une année à l'autre.

M. Max T. étudie 1° les œuvres d'éducation populaire avant 1900 ; — 2° de 1900 à 1912 ; — 3° leur développement actuel ; — 4° enfin, dans une dernière partie qui est la plus étendue (p. 277-450), il donne tous détails pratiques et documents voulus sur l'organisation des œuvres, mutualités scolaires, cercles d'études, colonies de vacances, gymnastique et sports, lectures et conférences populaires, universités populaires, patronages, œuvres rurales, etc.

IV. — M. Douadicq vient de traduire en français les « Pensées et conseils homilétiques » de l'évêque de Rottenburg. L'opuscule allemand méritait cet honneur (voir ce que nous en avons dit, *Ami* 1911, p. 516-517). La traduction n'a pas la vigueur nerveuse ni la mordante saveur de l'original ; mais elle est suffisamment exacte. Le traducteur a jugé bon de présenter, dans un Avant-propos, Mgr de Keppler au public français ; et, rappelant que c'est par son livre *Vers la joie* que le prélat allemand a connu « la grande célébrité », il ajoute : — « Avec cet ouvrage bientôt traduit dans toutes les langues, ...il s'élève au rang des maîtres de la pensée, il prend place à côté des Montaigne, des Emerson, des Ruskin. » — Je doute que l'évêque de Rottenburg soit flatté de se voir classé en pareille compagnie : Montaigne est un des plus malfaisants auteurs du siècle de la Renaissance (son œuvre a été condamnée par l'Eglise) ; dans Ruskin, à côté de fragments d'or pur, que de scories ! et Emerson (dont nous aurons à parler un autre jour) est beaucoup plus discutable encore : l'un et l'autre d'ailleurs, l'Anglais

[1] C'est le dessein du moins qu'il annonçait dans ce livre, publié quelques semaines avant son élévation à l'épiscopat. Et nous espérons bien qu'il le remplira, et avec d'autant plus d'efficacité apostolique que ce n'est plus seulement à l'auditoire de la Cathédrale de Chartres, mais à tout un beau diocèse, que la Providence l'appelle à distribuer désormais la Parole divine.

Ruskin et l'Américain Emerson, sont protestants. En fait de « pensée », nous avons d'autres « maîtres » que ceux-là.

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par G. Mollat. — **Les Chrétientés celtiques,** par dom Louis Gougaud (de Farnborough). — Vol. in-12 de xv-423 et xxxv-410 p., à 3 fr. 50. — Paris, Gabalda.

Durand de Troarn et les Origines de l'Hérésie bérengarienne, par R. Heurtevent, vicaire à N.-D. de Vire. — In-8 de XIII-312 p., 5 f. — Paris, Beauchesne.

Die christlichen Literaturen des Orients, par le Dr Antoine Baumstark. — 2 vol. in-18 de 134 et 116 p., reliés, 1 fr. le vol. — Leipzig, collection Göschen.

I. — Le livre de M. l'abbé Mollat (comme aussi celui de dom Gougaud) fait partie de la *Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique*.

Le livre de M. Mollat est de premier mérite. Désormais, et de longtemps, même les érudits ne parleront plus des papes d'Avignon sans avoir en mains ce volume. M. Mollat y a condensé les résultats et dégagé les conclusions de la vaste enquête instituée aux Archives du Vatican par l'Ecole française de Rome et par quelques chapelains de Saint-Louis-des-Français (dont il fut). Lui-même, outre nombre de travaux de détail sur cette époque, a été chargé de la publication des *Lettres communes* de Jean XXII (qui, commencée en 1904, comprend, à l'heure actuelle, 6 volumes). Son ouvrage est donc assuré, dans le monde savant, du meilleur accueil. Et, hors du monde savant, on sera charmé d'apprendre, dans le commun des mortels, que, de plus, il est d'une lecture très agréable.

M. Mollat a divisé son travail en trois parties.

Dans la Ire, en sept chapitres, il nous présente successivement les sept papes d'Avignon (leur caractère, leurs habitudes, circonstances de leur élection, leur manière d'agir vis-à-vis des membres de l'Eglise, etc.).

Dans la IIe, en cinq chapitres il étudie les relations des papes avec les pays étrangers : Italie (où, à propos du royaume de Naples, il traite de la Hongrie), Empire, France, Angleterre, Espagne.

Dans la IIIe partie, tableau 1o de ce que fut la vie à Avignon et à la cour pontificale d'Avignon, 2o des grands organismes de l'administration centrale de l'Eglise (Chambre Apostolique, Chancellerie, administration judiciaire, Pénitencerie apostolique), 3o de la fiscalité pontificale. Sur cette fiscalité et sur le fonctionnement de la Chambre Apostolique, M. Mollat, en collaboration avec M. Samaran, nous avait donné déjà, il y a quelques années, une première ébauche de son travail (en voir un exposé *Ami* 1907, p. 757-759).

M. Mollat écrit en historien : *ne quid falsi audeat, ne quid veri non audeat*. C'est la seule apologétique efficace en histoire. De son exposé, simple, clair, complet, se dégage une heureuse impression d'ensemble et le redressement de bien des préjugés accumulés contre la papauté avignonnaise (voir déjà le jugement d'ensemble présenté ici *Ami* 1912, p. 259-261). Les papes d'Avignon sont parmi les plus calomniés de l'histoire. Les étrangers surtout, Italiens et Allemands, ont déployé contre eux un acharnement inouï. On leur a fait un crime de leur séjour même en France. Noter d'abord qu'Avignon n'était pas en France ; et puis, ces pauvres papes, il fallait bien qu'ils aillent quelque part ! Ils ne sont pas venus en Avignon de gaîté de cœur : Clément V a erré quatre années durant avant de s'y fixer. Etait-ce leur faute si Rome était inhabitable ? Le prédécesseur même de Clément V, le B. Benoît XI, n'a pu y tenir que cinq mois et est venu chercher refuge à Pérouse, où il meurt, probablement empoisonné, au moment où il songeait à s'établir d'une manière indéfinie en Lombardie. Boniface VIII (1294-1303) est bien moins souvent à Rome qu'à Anagni, Orvieto, Velletri. Célestin V (1294) n'a pas vu Rome. Nicolas IV (1288-1292) habite ordinairement Rieti et Orvieto ; Martin IV (1281-1285) ne sort point de la Toscane ni de l'Ombrie ; Jean XXI (1276-1277) n'a pas vu Rome ; Urbain IV (1261-1264) non plus ; Clément IV (1265-1268) n'a pas signé un seul acte de Rome ; Alexandre IV (1254-1261), élu à Naples, ne passe à Rome que quelques mois, au début et au terme de son pontificat ; Innocent IV (1243-1254) cherche refuge à Lyon de 1244 à 1251, et quand il rentre en Italie, c'est pour s'installer en Ombrie, puis à Naples, où il meurt. Etc. Même le terrible, le tout-puissant Innocent III a dû fuir Rome pendant près d'un an (mai 1203-mars 1204). Par conséquent, le séjour des Papes hors de Rome n'est point un scandale si énorme, si inouï que vont le clamant à l'envi Allemands et Italiens ; et les Romains n'ont à s'en prendre qu'à eux-mêmes s'ils ont rendu leur ville si souvent impossible. — Cela dit à l'adresse de qui de droit, nous sommes les premiers à reconnaître et à déplorer les malheureuses suites du séjour d'Avignon, et nous nous en sommes expliqué autrefois (à propos du t. I de Pastor) : mais il faut faire le départ des responsabilités.

Un des chapitres auxquels tout lecteur, qu'il soit de France ou d'ailleurs, courra d'abord, c'est le chapitre des Templiers. C'est l'un des plus neufs de l'ouvrage. M. Mollat a pu mettre à profit les copieuses recherches de Finke, qui ont apporté tant de lumière à cette ténébreuse affaire. Il conclut à l'innocence des Templiers. L'enquête sur leur compte a été poursuivie dans tous les pays de la chrétienté ; et partout elle a établi l'innocence, partout sauf en France. Mais en France, il faut voir comme elle a été menée ! C'est peut-être le chapitre le plus odieux des annales de la justice humaine : — « Leur procès est truqué, dit M. Mollat, et porte une marque de fabrique, celle de Guillaume de Nogaret. » Les commissions ecclésiastiques (papales ou épiscopales) chargées d'enquêter ont été, en somme, des commissions royales ; et Clément V, après des velléités de résistance, s'est fait, au Concile de Vienne et malgré le Concile (auquel il a fermé la bouche), l'instrument des volontés du roi. Le rôle du pape n'a point été beau. Il était « valétudinaire, nous dit-on, d'une nature molle et conciliante » : pauvre excuse. Quant au roi et à Nogaret, lequel des deux a été l'inspirateur en tout ceci ? lequel a été l'instrument ? On ne saurait le dire avec certitude, et peu importe : ils étaient dignes l'un de l'autre.

P. 214, au cours du récit, d'ailleurs si limpide, des démêlés (pourtant si étrangement compliqués) entre Jean XXII et Louis de Bavière appuyé de ses Spirituels, un lapsus typographique a laissé leur forme germanique (Trier, Speyer, etc.) à des noms de villes que l'on francise d'ordinaire (et que notre auteur francise partout ailleurs), Trèves, Spire, Ratisbonne (pour ce dernier, on écrit Regensbourg, qui n'est ni français ni allemand). — P. 207, on parle de la paix conclue en 1325 entre Louis de Bavière et Léopold d'Autriche à Trausnitz ; on dit mieux : « à la Trausnitz » (c'est le nom d'un château-fort qui domine Landshut), de même qu'on dit « à la Hofburg de Vienne » ou « au Hradschin de Prague » (et non : à Hradschin).

La bibliographie est admirablement précise et complète.

II. — *Les Chrétientés celtiques :* sujet neuf, et qui n'a pas encore fait l'objet d'une étude d'ensemble, du moins en français.

Sous ce nom, dom Gougaud entend traiter des anciennes Eglises d'Ecosse, d'Irlande, du pays de Galles, de Cornouaille et de Bretagne, depuis les origines chrétiennes jusqu'aux XI^e et XII^e siècles.

Cette dénomination elle-même n'a pas été connue, autrefois, de ces Eglises ni de leurs fidèles, qui, Irlandais, Gallois ou Bas-Bretons, ne savaient pas au moyen âge qu'ils fussent Celtes.

Elle se légitime cependant, — soit au point de vue philologique, par la ressemblance des langues primitives de ces divers peuples, — soit au point de vue ethnographique, par une vague parenté, — soit enfin et surtout au point de vue ecclésiastique, puisque les institutions chrétiennes se sont développées, dans les différentes fractions de ce monde celtique, à peu près à la même époque, dans le même esprit caractéristique, sous l'influence du même tempérament religieux, sous les influences réciproques aussi qui se sont exercées entre ces diverses Eglises, isolées géographiquement et politiquement du reste de l'Occident chrétien.

Dom Gougaud arrête son travail vers le XI^e et le XII^e siècle, parce que c'est alors que ces chrétientés achèvent de perdre leur physionomie propre ; c'est alors que, sous l'impulsion de Rome, les grands centres ecclésiastiques voisins, Canterbury et York pour les îles, Tours pour l'Armorique achèvent l'œuvre de réforme et d'unification.

Il y eut là assurément, à la belle époque, du VI^e au IX^e siècle, un épanouissement de vie religieuse intense, pleine d'originalité, de jeunesse et de ferveur ; et il faut saluer comme un coin privilégié du monde chrétien celui qui dans l'espace de quelques générations produisit Patrice, David, Columba, Columban, Aidan et ces légions d'ascètes et d'apôtres dont l'enthousiasme alluma des foyers si ardents à travers le reste de l'Europe, France, Italie, Allemagne.

Malheureusement tout cela fut éphémère. Ce n'était pas viable. La règle de saint Colomban, par exemple, qui dans notre pays de France s'est répandue comme une traînée de flamme, n'a rien fondé de solide et a dû laisser le champ libre ensuite à la sagesse de la règle bénédictine. A ces chrétientés celtiques il manquait le sens de la mesure et de la discipline ; et ce sens, malheureusement elles ne semblaient pas empressées à le chercher là où il est, à Rome, où la jeune Eglise anglo-saxonne puisera sa vitalité.

Dom Gougaud est, pour ces chrétientés, plus indulgent que nous ne l'aurions été. Mais il conclut, lui aussi :

« L'irrémédiable faiblesse des sociétés celtiques est dans leur manque absolu de sens politique, dans leur souverain dédain de toute espèce d'opportunisme. Toutes les fois que l'ennemi s'est présenté chez elles, il a trouvé leurs tribus et leurs clans en pleine désunion, se déchirant dans des luttes intestines, au lieu de faire masse contre les armes étrangères. C'est la même incapacité foncière de toute cohésion, de toute organisation, de tout effort commun prolongé, qui a hâté le déclin des institutions religieuses des Celtes. Ce que M. Paul Fournier dit fort bien de leur œuvre canonique, peut s'appliquer à tout l'ensemble de leurs institutions ecclésiastiques : — Là comme ailleurs, le génie celtique, quand il s'est agi, non plus de stimuler l'action individuelle, mais d'organiser et de gouverner, n'a pas su faire œuvre durable ; là comme ailleurs, la victoire est demeurée au génie latin. »

L'exposé de dom Gougaud est loin d'être d'une lecture aussi aisée que celui de M. Mollat. Cela tient sans doute à l'étendue même de son sujet, qui embrasse une évolution historique d'environ un millier d'années, et puis, à la multiplicité des questions que l'exubérance même de la sève celtique a laissées à résoudre aux historiens futurs. Après un chapitre préliminaire sur les Celtes des îles au temps du paganisme (organisation politique et sociale ; croyances religieuses : culte des eaux, des arbres, des pierres, du soleil ; idoles et sacrifices humains ; druides et magie ; Elysée celtique), on aborde la question des origines chrétiennes, avec les controverses qui s'y rattachent : saint Ninian chez les Bretons du Nord et chez les Pictes ; le christianisme en Irlande avant saint Patrice ; œuvre de saint Patrice ; — puis, origines et développement du monachisme ; — émigration des Bretons en Armorique : quand et pourquoi ? en quel état religieux ils ont trouvé l'Armorique ; — expansions irlandaises, dans les îles du Nord puis à travers l'Europe : saint Colomban, saint Gall, saint Fursy, saint Fiacre, saint Kilian, sainte Fare, etc. ; — controverses disciplinaires (la Pâque, la tonsure celtique, l'administration du baptême, la consécration épiscopale, etc.).; — hiérarchie et institutions ecclésiastiques ; — culture intellectuelle ; — liturgie et dévotion privée ; — art chrétien, etc.

III. — Le livre de M. Heurtevent est une thèse de doctorat en théologie. C'est un utile chapitre de l'histoire de la controverse eucharistique suscitée par l'hérésie de Bérenger de Tours au XI^e siècle.

Durand de Troarn est probablement le premier en date de ceux qui ont écrit contre Bérenger, quoique non le premier en valeur. Il n'a pas l'envergure dialectique d'un Lanfranc ou d'un saint Anselme. Mais c'est un témoin consciencieux de la Tradition ; il a une érudition patristique étendue, et une bonne méthode théologique. Il avait été élevé à Saint-Wandrille, dont son oncle était abbé ; il fut moine ensuite à Fécamp, puis, en 1059 (âgé de quarante ou cinquante ans) élu abbé de la nouvelle abbaye de St-Martin-de-Troarn (au diocèse de Bayeux) ; † 1088. C'est à la suite de la condamnation portée par le Concile de Paris, en 1051, contre Bérenger, que Durand écrivit son traité *De Corpore et Sanguine Domini :* il n'y polémique point et ne se propose point d'y réfuter l'hérésiarque ; il écrit pour les fidèles et veut simplement éclairer ceux qui n'ont point le temps de lire les Pères et de scruter la Tradition de l'Eglise. Durand a déployé aussi une activité méritoire dans le mouvement de réforme disciplinaire d'où devait sortir la Renaissance religieuse du XI^e siècle.

Du besoin que l'on avait alors de cette Renaissance, et en particulier de l'état du Nord-Ouest de la France au XI^e siècle, M. Heurtevent nous trace, dans une copieuse Introduction, un tableau point flatté, mais solidement documenté.

En appendices, 1^o il discute la question de savoir si l'Irlandais Scot Erigène, dont Bérenger s'est toujours réclamé, a écrit un traité spécial sur l'Eucharistie, — et 2^o il donne le texte complet (dont la fin était jusqu'ici restée inédite) de la lettre d'Adelmann (écolâtre de Liège puis évêque de Brixen) à Bérenger.

IV. — La collection Göschen, dont font partie les deux petits volumes du D^r Baumstark, est très répandue, grâce à son rare bon marché et à la réelle tenue scientifique de la plupart de ses volumes. Nous ne la recommandons pas dans son ensemble, parce qu'elle est sous direction protestante : elle vise cependant à une rigoureuse objectivité scientifique et à une neutralité qu'il lui est très facile de réaliser dans ses opuscules de mathématiques ou d'astronomie, mais moins facile quand il s'agit d'histoire ou de littérature ou de sciences sociales.

Les deux petits volumes du Dr Baumstark rendront de sérieux services. Ils se vendent séparément, et traitent, le premier, des littératures chrétiennes araméennes de Palestine et de Syrie, et de la littérature copte, — le second, des littératures chrétiennes arabe et éthiopienne, arménienne et géorgienne.

Ils offrent ainsi, dans leur ensemble, un tableau élémentaire et clair de l'activité littéraire des chrétientés orientales (moins l'Eglise grecque). Deux parties dans chacun des chapitres : 1° coup d'œil général sur le développement littéraire et les auteurs qui le représentent, et 2° bilan des productions dans chaque genre, exégèse, théologie, droit canonique, liturgie, poésie, histoire, hagiographie, littérature à « miracles, » etc.

Ils témoignent d'une très vaste érudition. Nous n'avons pas, en français, de tableau de ce genre, sauf, pour la littérature syriaque, l'excellent volume du regretté Rubens Duval.

Le Roi, par Franz Funck-Brentano. — In-8 de 401 p., 7 f. 50. — Paris, Hachette.

Origines et formation de la nationalité française, par Auguste Longnon. In-16 de 100 p., 2 f. — **L'Œuvre de Frédéric Le Play,** par le comte Léon de Montesquiou. In-16 de 280 p., 3 f. 50. — Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

I. — *Le Roi*, de M. Fr. Funck-Brentano, peut être regardé comme le couronnement, ou la synthèse, de la longue série de monographies érudites qui, sous l'impulsion imprimée il y a une quarantaine d'années par le regretté Fustel de Coulanges, ont renouvelé l'histoire de France.

Ils l'ont renouvelée, ces jeunes écrivains, parce qu'ils l'ont étudiée de près, dans les documents mêmes des âges écoulés, au lieu de s'en tenir aux clichés mis en circulation par l'historiographie révolutionnaire. Il y a cinquante ans, et même moins, nous en étions encore à la légende qui idéalisait la Révolution de je ne sais quel nimbe mystique et nous invitait à saluer dans la *Déclaration des droits* une émanation du pur esprit évangélique (ceci se rencontrait encore, il y a une trentaine d'années, sous une plume ecclésiastique très célèbre, dont le livre a figuré alors et méritait par ailleurs de figurer dans la plupart des bibliothèques sacerdotales). Et, si nous n'en étions plus à débaptiser nos rois pour les rebaptiser Néron ou Caligula ou Tarquin ou Denys, comme on le faisait avec une fureur enthousiaste (comme le faisaient même d'excellentes gens) au temps de la Révolution, très généralement cependant nous avions perdu la notion de ce que fut la royauté française aux beaux siècles où elle se constitua sous l'égide de l'Eglise.

C'est cette notion que M. Funck-Brentano vient de dégager de la vaste et minutieuse enquête menée par nos érudits (dont il est lui-même l'un des premiers) sur notre vieille France. C'est ce type du roi de France qu'il dresse devant nous dans son nouveau livre.

Roi de France, dis-je. Car ce n'est que du roi de France que M. Funck-Brentano s'occupe ici, — et non pas des rois des autres pays, à qui ne saurait s'appliquer le type de simplicité, de familiarité, de popularité, de paternité que l'on nous montre réalisé par notre royauté : la preuve, c'est que nous voyons, à mainte reprise, les ambassadeurs étrangers s'étonner de cette physionomie patriarcale de nos rois, presque s'en choquer, déclarer tout au moins n'y rien comprendre. La France, sur ce point comme sur d'autres, a été la fille aînée de l'Eglise ; et c'est l'Eglise qui a marqué sa royauté et qui l'a marquée elle-même de cette empreinte de douceur à laquelle il était passé alors en proverbe de rendre hommage.

Le roi, pour M. Funck-Brentano, ce n'est pas non plus le roi de nos deux premières dynasties, la mérovingienne et la carlovingienne, qui se sentaient fortement encore de leur origine barbare et qui ont été surtout militaires : ce qui en explique la rapide extension, l'éclat et la fragilité. Le roi de France, c'est notre troisième dynastie, c'est la monarchie capétienne, celle qui, après l'effroyable anarchie des IXe et Xe siècles, a reconstruit l'ordre social anéanti par les invasions et par les guerres privées, celle qui a « coordonné les éléments vitaux du pays » et qui s'est constituée et formée elle-même du premier de ces éléments, — de la famille.

C'est ce caractère familial, paternel, qui à l'origine a été caractéristique de la royauté capétienne. Au Xe siècle il n'y a plus d'Etat. L'Etat s'est dissous ; la famille en a pris la place. La famille est le seul élément social qui parmi la tourmente ait résisté. Non seulement elle a résisté ; mais, obligée de suffire à tous ses besoins, elle s'est donné les organes qui lui étaient nécessaires, et pour la résistance aux agressions du dehors, et pour sa subsistance propre. Elle s'est développée : — « Les parents groupés autour de leur chef, dit M. Flach, forment le noyau d'un compagnonnage étendu, — la *mesnie*. » De même qu'en Grèce la *phratrie* est sortie de la famille, de même qu'à Rome la *gens* est sortie de la *familia*, de même la *mesnie* (terme que les historiens d'il y a quarante ans ne connaissaient même plus) s'est organisée, au moyen âge, sur la pierre du foyer. — Puis, de même que de la *phratrie* athénienne et de la *gens* romaine sont sorties, à Athènes la tribu ou φυλή, à Rome la *curia*, — de même, chez nous, le *fief* a peu à peu groupé les mesnies. — Puis, de même que le chef de famille, puis le chef de mesnie, puis le chef de fief ont à peu près maintenu ou restauré l'ordre, le premier parmi ses enfants, le second parmi ses compagnons, le troisième parmi ses protégés, — de même, et pour donner au régime le couronnement que l'on eût en vain attendu des derniers Carolingiens, on installe, au sommet du groupe social, le premier roi capétien (987), chef de famille suprême avec mission d'être l'arbitre entre les innombrables chefs de familles féodales. Adalbéron, archevêque de Reims, trouva le mot adéquat à la situation lorsque, présentant Hugue (M. F.-Br. orthographie sans *s)* Capet à l'assemblée des seigneurs, il leur dit : — « Vous aurez en lui *un père*. »

Et M. Funck-Brentano, en une série de tableaux ravissants, évoque « le ménage de la royauté », la paix du roi (nos rois des premiers siècles capétiens ont été des *juges de paix*), le « front populaire » de la monarchie, le roi chef des familles, la souveraineté du droit coutumier et des libertés et franchises locales, le bon plaisir (qui ne ressemblait guère au « fait du prince » de nos ministres modernes), etc., etc.

Idylle, ou idéal que tout cela ? Mais non ! Tout cela repose sur des textes positifs. Et sans doute, à cet idéal la réalité devait apporter quelques accrocs... Mais n'est-ce pas déjà magnifique que la France ait vécu d'un idéal aussi élevé et se soit fait une conception aussi chrétienne du pouvoir ? Nous aussi, dans l'Eglise, nous nous faisons des images idéales du ministère pastoral, de l'épiscopat, des images auxquelles la réalité ne répond pas toujours en perfection. Mais n'est-ce pas déjà une très grande et très belle et très efficace chose, que cet idéal du sacerdoce flotte devant nos regards et emplisse nos âmes ?

Et puis, ce ne sont pas seulement nos vieux textes français qui nous tracent cette image toute paternelle de la royauté française. Ce sont, comme je l'ai rappelé plus haut, les étrangers eux-mêmes qui en portent témoignage, et un témoignage d'autant plus authentique qu'il est plus stupéfait.

Au cours des siècles, qu'est-il advenu de cet idéal de la royauté capétienne à ses origines ? Je crois qu'on peut dire que jusqu'à Louis XIII inclus, il s'est bien maintenu, dans ses lignes essentielles. La monarchie louisquatorzième ouvre une autre période ; mais encore faut-il se rappeler que l'auteur de cette transformation, de cette altération de traditions, n'est pas un Français : c'est un Italien, et à peine peut-être un chrétien : c'est Mazarin. Au surplus, là-dessus, et sur l'ensemble du travail de M. Funck-Brentano, sur les points aussi où nous ne serions pas en parfait accord avec lui, nous nous sommes expliqués déjà quand les principaux chapitres de son livre ont paru dans nos Revues (*Ami* 1912, p. 168-171, 681-683). Et, même sous Louis XIV et Louis XV, si l'esprit paternel de la vieille royauté s'était altéré profondément, il en restait cependant, dans le détail au moins matériel des choses, quantité de traits, et bien touchants et qui étaient là comme autant de pierres d'attente pour la restauration de l'antique édifice, si la Révolution n'eût décidé de jeter tout bas !

M. Funck-Brentano est un admirable historien. En lui se réalise à la perfection l'harmonie, devenue si rare, de l'érudition et du goût. Il est un de nos plus doctes éplucheurs de textes ; et avec cela il a su captiver même le grand public. Il est archiviste ; et il a connu des succès littéraires étonnants. Chez lui, rien de la morgue ni du dédain que d'autres dissimulent mal à l'endroit de ceux qui ne sont pas savants. Il sait nous présenter sa science sous des couleurs qui ne sont pas rébarbatives, qui sont avenantes, toujours prêtes à divertir les ignorants que nous sommes. Il a écrit, dans ses années d'apprentissage, des thèses latines, *De exercituum commeatibus tertio decimo et quarto decimo seculis post Christum natum* ; il a étudié la *Question ouvrière sous l'ancien régime d'après les dossiers des prisonniers par lettres de cachet* ; il a élaboré la publication d'une *Chronique tournaisienne* et d'une *Chronique artésienne* où peut s'exercer à souhait la sagacité des spécialistes. Et il nous a donné ensuite des livres comme *Le Drame des poisons*, *L'Affaire du Collier*, *La Mort de la Reine*, *Mandrin*, *Légendes et archives de la Bastille*... Grand savant, donc, et, sous toute cette érudition, homme du goût le plus fin, simple, aimable, et modeste. Et cela encore est bien authentiquement une tradition française ; et nous ne saurions trop dire notre joie de la voir maintenue haute et ferme, contre les entreprises de quelques Sorbonnistes.

II. — M. Auguste Longnon, professeur au Collège de France, avait formé le projet d'écrire, en collaboration avec M. Gustave Fagniez, une *Histoire de France*. Une mort prématurée ne lui a permis d'en rédiger que l'introduction. C'est cette introduction qui paraît sous ce titre : *Origines et formation de la nationalité française*, avec ce sous-titre qui en indique la division : *Eléments ethniques, unité territoriale*.

Il précise donc d'abord quels sont les éléments ethniques qui se sont établis sur notre sol 1° avant le v^e^ siècle (Ibères, Ligures, Phéniciens et Grecs ; Celtes ; Romains ; premiers établissements barbares), et 2° après le v^e^ siècle (Goths, Bourguignons, Francs, Saxons, Alamans, Alains, Vandales et Suèves, Bretons, Normands, etc.).

Puis il montre comment la religion, la langue, la vie publique ont contribué, chacune pour sa part, à la fusion de ces éléments ; — comment enfin l'unité territoriale a été recherchée et accomplie grâce au labeur persévérant de la monarchie capétienne.

Les éditeurs, dans l'*Avertissement* préliminaire, synthétisent ainsi la pensée de ce petit volume : — « Essentiellement, l'Allemagne est une race, l'Italie une langue, la Grande-Bretagne une île de l'Océan. Nous n'avons ni frontières naturelles, ni unité dans nos groupes dialectaux. Nous n'avons pas davantage un type ethnique, décisif et tranché : nous sommes un royaume, nous résultons de l'accroissement séculaire d'une couronne, c'est-à-dire de huit siècles de Providence et de traditions enchaînées, de lucide conseil et d'action énergique. »

III. — M. de Montesquiou, qui en deux précédents volumes a étudié Auguste Comte et de Bonald, nous présente, dans celui-ci, un aperçu de l'œuvre de Le Play. Nous devons beaucoup à Le Play ; et c'est Le Play qui pour une forte part a contribué à faire rentrer dans le cerveau des penseurs laïcs les saines idées sociologiques que la Révolution croyait avoir à jamais biffées du monde. Au chapitre de la Souveraineté, M. de Montesquiou se sépare de Le Play, qui ne faisait pas de la forme politique du régime une question primordiale : Le Play, ici, restait d'accord avec la tradition chrétienne.

Les 110 dernières pages du volume sont un recueil de « *Pensées choisies de nos maîtres* » : parmi ces maîtres, à côté d'hommes comme de Maistre et de Bonald, on voit figurer Auguste Comte et Renan. P. 64, on nous a donné la définition de ce que l'*Action française* appelle ses maîtres, « qui sont les plus solides penseurs du XIX^e^ siècle. »

Histoire des Séminaires français jusqu'à la Révolution, par A. Degert, prof. à l'Institut catholique de Toulouse. Deux vol. in-12 de xv-440 et 544 p., 7 f. — Philosophia naturalis, par le P. J. de la Vaissière, S. J., prof. au Scolasticat de Jersey. Deux vol. in-8 écu de xx-344 et 400 p., reliure toile grenat souple, 10 fr. — Criteriologia, par le P. L. Jeannière, prof. au même Scolasticat. In-8 écu de 616 p., relié, 10 fr. — Paris, Beauchesne.

I. — Le livre de M. Degert est neuf. C'est la première fois que l'on embrasse, d'un travail d'ensemble, l'histoire de nos Séminaires avant la Révolution ; et, du clergé français d'ancien régime, rien peut-être n'était moins connu que son éducation et sa formation. Nous avions des monographies en assez grand nombre, assez inégales par ailleurs en valeur, nécessairement fragmentaires, volontiers étroites, enclines à regarder l'Eglise et le vaste monde à travers les lucarnes plus ou moins borgnes de tel établissement isolé. M. Degert n'a rien négligé, à travers bibliothèques et archives, de ce qui pouvait éclairer un sujet aussi immense. Il ne se dissimule pas qu'il n'a pu tout découvrir et que des documents nouveaux viendront compléter ce qu'il a dit. Mais, tel qu'il est, son travail comble très heureusement une lacune dans l'historiographie de l'Eglise de France. Il y a tantôt un tiers de siècle que sa thèse de doctorat sur le cardinal d'Ossat révélait en lui un maître de l'érudition pour tout ce qui touche au siècle qui a suivi Trente ; et nul, par la rigueur de la méthode, par l'ampleur et la sûreté de l'information, n'était mieux préparé que lui à nous donner l'*Histoire* qui paraît aujourd'hui.

On fait volontiers remonter l'origine de nos

Séminaires à la pléiade de grands serviteurs dont Dieu a doté l'Eglise de France sous Louis XIII, dans le second quart du XVII^e siècle : S. Vincent de Paul, le B. Eudes, Bérulle, de Condren, Olier, Bourdoise.

Mais, entre ces grands hommes et le Concile de Trente, il s'est écoulé un demi-siècle et plus. Qu'a-t-on fait de tout ce temps ? Le décret de Trente *Cum adolescentium ætas* a été voté le 14 juillet 1563 ; il est devenu loi de l'Eglise par la Bulle *Benedictus Deus* du 26 janvier 1564. Il obligeait à se mettre à l'œuvre, sans retard. Pie IV donna l'exemple, à Rome, en ouvrant, dès février 1565, le Séminaire romain. En France, le premier Séminaire fut celui de Reims, fondé en 1567 par le cardinal de Lorraine. Le clergé français se montrait plein de zèle pour ce grand œuvre, comme en témoigne le vœu formulé par l'Assemblée du Clergé en 1573 (la première qui se réunit après le Concile de Trente) ; le roi lui-même rendait une Ordonnance (1579) dans le même sens. Et cependant, toutes ces bonnes volontés n'aboutissent pas à grand'chose : nous n'avons, à la fin du XVI^e siècle et jusqu'au grand essor du second quart du XVII^e siècle, nous n'avons que des essais en petit nombre, et très modestes, et qui n'ont pas été viables.

De ces premiers insuccès, comme aussi des retards apportés en beaucoup de diocèses à la création des Séminaires, M. Degert rejette la faute sur les difficultés des temps : guerres civiles perpétuelles. Difficultés aussi de la première renaissance religieuse : on allait au plus pressé, on fondait des collèges auxquels on annexait des cours de philosophie et de théologie. Le P. Dudon voudrait voir mettre l'accent un peu plus fortement sur les responsabilités de l'épiscopat lui-même ; et il allègue la harangue prononcée au Concile de Trente le 12 mai 1563 par le cardinal de Lorraine contre le mode de nominations épiscopales suivi en France depuis le Concordat de Bologne : harangue qui, dit-il, laisse « l'âme bien inquiète sur l'aptitude des premiers pasteurs à leur rôle ». Soit : ce mode de nomination par le roi n'était pas l'idéal, et nous nous en sommes souvent expliqués ici. Mais la harangue de Lorraine est tendancieuse : c'est un plaidoyer. L'épiscopat qui déploiera au XVII^e siècle un zèle si efficace dans l'organisation définitive des Séminaires, sera, lui aussi, un épiscopat nommé d'après le Concordat de Bologne ; et cependant il se révèlera tout à fait « apte » à son rôle.

Après ces tâtonnements peu évitables des débuts, on eut les exercices d'ordinands, établis en 1628, sur l'initiative de l'évêque de Beauvais (Augustin de Gesvres), par saint Vincent de Paul, puis, à son exemple, par l'Oratoire et par d'autres Congrégations, sur la demande toujours des évêques.

Ce sont ces exercices ou retraites qui ont été l'embryon de nos Grands Séminaires. C'est de ces exercices que nos Séminaires se sont dégagés insensiblement. Désormais, et après les 200 premières pages données aux essais initiaux, le récit de M. Degert marche à large allure : histoire des fondations et dotations des Séminaires diocésains tout le long du XVII^e siècle (tous les diocèses de France sont passés en revue, rapidement, mais sans monotonie : partout des traits intéressants sont à relever) ; — direction des Séminaires : personnel directeur, règlements, rapports entre les évêques et les directeurs ; — administration (oubli fâcheux des prescriptions de Trente sur la part à y faire au Chapitre) ; — formation intellectuelle et morale des clercs : organisation des études, méthodes diverses suivant les Congrégations, matières d'enseignement, manuels mis entre les mains des clercs (il y a là quatre chapitres très nourris et qui resteront des plus précieux pour l'histoire de la théologie en France) ; — initiation des clercs à l'esprit ecclésiastique, aux vertus ecclésiastiques. — Un dernier et bref livre (II, p. 455-506) est consacré aux Petits Séminaires sous l'ancien régime. — Et une longue conclusion (p. 507-542) nous résume, sans taire les lacunes, mais avec une sympathie justifiée, l'état matériel et moral des Séminaires au moment où éclata la Révolution.

Le livre de M. Degert a reçu d'un très vaste public le meilleur accueil. L'Académie Française l'a couronné, à peine paru. Inutile de le recommander à nos confrères des Séminaires, qui l'ont tous en mains. Mais il sera lu avec autant d'intérêt que de piété et de profit spirituel par nos confrères aussi du ministère paroissial, qui ont gardé le culte du Séminaire et de tout ce qui leur rappelle leurs années de Séminaire.

II. — On sait que le Saint-Siège s'est récemment ému des tendances de quelques Séminaires à substituer le français au latin dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie. C'est en conformité avec ces vues que le P. de la Vaissière publie aujourd'hui sa *Philosophia naturalis*. Il est disciple fidèle de saint Thomas ; mais il connaît les modernes aussi. Rien ne lui échappe des courants multiples de la pensée contemporaine ; et tout, vérités, erreurs ou nouveautés, vient s'enchâsser le plus méthodiquement du monde dans son exposé, pour être assimilé ou réfuté.

Il est en six livres : 1° *de corporibus et speciatim de inorganicis ;* 2° *de vita vegetativa ;* 3° *de vita sensitiva;* 4° *de vita intellectuali;* 5° *de composito humano;* 6° *de mundo universo.*

Chacun des deux volumes se termine sur plus de cent pages d'*Annotationes* qui, se référant n° par n° à l'exposé proprement dit, seront pour le professeur une mine de citations topiques à l'appui de chaque thèse, et d'indications bibliographiques très précises.

III. — *Criteriologia*, du P. Jeannière, c'est le problème de la certitude. Autrefois cette question était traitée sommairement dans nos Manuels : on posait, à la suite de Balmès, l'objectivité de la connaissance comme donnée par la nature, et l'on se contentait d'en trouver l'explication psychologique dans la thèse des trois vérités primitives. Aujourd'hui, après le subjectivisme kantien et l'idéalisme moderne, le problème se pose tout autrement impérieux : Mes connaissances sont-elles objectives ? à quels signes le saurai-je ?

C'est ce problème que pose le P. J. Et il le pose loyalement. Le critériologue, dit-il, ne fait pas comme s'il doutait : il doute ; et son doute est aussi universel qu'il peut l'être. Du moment qu'une certitude a été trouvée fausse, toutes peuvent être trouvées fausses... à moins qu'elles ne soient pas toutes pareilles, et c'est précisément ce qu'il faut chercher.

Par quelle méthode le cherche-t-il ? Par la méthode psychologique d'analyse introspective, la seule qui nous fût permise, dit-il.

Si l'introspection, a-t-il pensé, a pu découvrir en nous la présence de certitudes, peut-être nous découvrira-t-elle aussi la genèse de ces certitudes. Peut-être verrons-nous certaines d'entre elles se former sous l'action d'un *donné* objectif ; peut-être verrons-nous, au contraire, que leur origine à toutes est purement subjective ; ou peut-être ne verrons-nous rien du tout. — Et ce que nous verrons, jamais nous ne penserons que le lecteur doive l'accepter de confiance : nous le convierons à explorer comme nous sa propre conscience, et à n'affirmer qu'après avoir vu : « L'introspection ne

vaut, en effet, que pour celui qui la fait ; et chacun doit construire pour soi sa critériologie. Ici, enseigner c'est dire ce qu'on voit ; démontrer c'est faire trouver ce que l'on a soi-même trouvé. »

Le P. J. fait œuvre exclusivement philosophique. Il se défend de toute visée apologétique ; ou, s'il fait l'apologie de quelque chose, c'est l'apologie de l'esprit humain. Mais on sait les retentissements indéfiniment prolongés et variés que ces questions ont pris à travers les cerveaux modernes dans la genèse de la foi, dans la discussion de tous les problèmes qui s'y rattachent. Aussi ce livre, sous son aspect philosophique, est captivant. L'auteur expose en latin ; mais il vient volontiers au français dans ses notes, dans ses sommaires, dans ses résumés. Et, français ou latin, il écrit une langue fort savoureuse, pleine de vie et d'humour. Son information est d'une ampleur étonnante : il cite de quatre à cinq cents auteurs contemporains ; et son livre, sans cesser d'être accessible aux étudiants, sera pour tous un solide et précis instrument de travail.

Les Sources de l'Histoire de France. ***XVIe siècle (1494-1610),*** **par H. Hauser, prof. à l'Université de Dijon. — Trois vol. in-8 de xx-197, 201 et xv-330 p., à 5 f. l'un. — Paris, Picard.**

Ce mot de *Sources* au titre d'un livre annonce tout de suite un recueil bibliographique. Et les *Sources* de M. Hauser font en effet partie de la collection des *Manuels de Bibliographie historique.* Et il y a des lecteurs que ce seul mot de « bibliographie » effraie.

Il y a bibliographie et bibliographie. Celle de M. Hauser sera, pour les chercheurs, ce qu'elle doit être, un instrument de travail achevé, précis, minutieux, méthodique, un recueil de première nécessité.

Mais, même pour le commun des lecteurs, qui n'ont pas accès aux sources décrites ici, ces fascicules seront d'un intérêt, d'une vie que l'on ne s'attendait guère peut-être à y trouver. Ce n'est pas de l'histoire, puisque c'est de la bibliographie et que, malgré la savante multiplicité des classifications, la bibliographie échappe, par définition, à l'enchaînement continu sans lequel il n'est pas de récit historique. Mais c'est de la matière d'histoire, matière extraordinairement pittoresque et révélatrice d'horizons, matière gonflée d'histoire et que le lecteur sent toute prête à éclore dans son esprit.

M. Hauser a catalogué et classé, dans ses trois fascicules, 2.572 sources.

Pour les unes, il a simplement transcrit les titres (avec les indications voulues de date et de pagination), parce que ces titres sont par eux-mêmes assez longs, assez clairs et surtout très savoureux : on n'avait pas peur, en ces temps-là, des titres interminables qui tout de suite édifiaient abondamment le lecteur sur le contenu, la qualité, l'esprit du livre ou de la brochure en cause (j'imagine qu'avec de pareils titres il n'était pas besoin, alors, de revues « bibliographiques », de recensions).

Pour d'autres, pour le plus grand nombre, il résume le contenu, donne tout au moins quelques précisions, quelques détails, très heureusement choisis, sur le livre, sur l'auteur lui-même : il nous présente livres et auteurs, et l'on ne se fût pas attendu qu'une série de présentations pût offrir autant de variété et de charme. Les présentations, dans nos salons modernes, sont une cérémonie plutôt vague, dépourvue de délice et de sapidité. Mais nos pères du XVIe siècle portaient partout avec eux une franchise, voire même une rudesse qui boute dehors tout ennui.

Et puis, en tête de chacune des grandes divisions de cette matière, il y a les quelques pages où M. Hauser nous présente, non plus seulement les auteurs et leurs livres, mais l'époque elle-même, dans des raccourcis de critique générale qui nous ménagent, sur la marche des choses, des perspectives d'une lumineuse profondeur.

Chacun des fascicules se vend séparément. Il en reste un à paraître, pour pousser l'ouvrage jusqu'en 1610, date de la mort de Henri IV. A vrai dire, l'auteur aurait pu clore son XVIe siècle en 1598, date 1° de la paix de Vervins, qui met un terme aux revendications bourguignonnes de l'Espagne et au mouvement politique né autour des guerres d'Italie, et 2° de l'édit de Nantes, qui termine les guerres de religion, du moins sous la forme aiguë où les a connues le XVIe siècle. Mais le caractère biographique de la plupart des sources narratives permettait difficilement de s'arrêter à une date autre que celle de la mort de Henri IV (autrement il eût fallu, quand on abordera les sources pour le XVIIe siècle, reprendre l'étude de presque toutes les sources de Henri IV).

La grande coupure qui s'imposait à M. Hauser dans cette période de cent seize ans (1494-1610), ce sont les années 1559-1560, années climatériques où s'achèvent les guerres d'Italie (mort de Henri II, 1559) et où le mouvement réformé, à la faveur de la faiblesse et des troubles de la Régence, va devenir un mouvement politique et aristocratique et déchaîner la guerre civile.

Deux grandes périodes donc : 1494-1559, et 1559-1610. — Dans la Ire, l'avènement de la dynastie Valois-Angoulême (François Ier) et la bataille de Marignan (1515) marquent un point d'arrêt. — Dans la IIe, l'avènement du premier roi Bourbon en marque un autre (1589).

D'où les quatre fascicules de l'ouvrage : le Ier, allant de 1494 à 1515 (les premières guerres d'Italie, sous Charles VIII et Louis XII) ; — le IIe, de 1515 à 1559 (François Ier et Henri II) ; — le IIIe, de 1559 à 1589 (guerres de religion) ; — le IVe (à paraître), règne de Henri IV.

Ce siècle fut vraiment un *seculum papyreum.* La presse n'est pas encore périodique ; et qu'elle semble encombrante déjà, à première vue ! Mais qu'elle est captivante aussi, et passionnante, quand on la suit par le menu ! Passionnante, et passionnée : c'est l'âge d'or des mémorialistes. Ils écrivent tous, ils veulent tous se raconter, leurs campagnes, leurs exploits (surtout leurs exploits), leurs jeux aussi et leurs amours. Et il faut se garder de les croire sur parole : il n'est presque pas une bataille importante dont le gain ne soit dû, à peu près exclusivement, à plusieurs personnes à la fois. Mais comme ils sont nombreux, innombrables, nous avons la ressource de les contrôler les uns par les autres et d'en dégager tout de même quelque vérité. Et puis, même quand ils ne nous disent pas ce qui fut, ils nous disent ce qu'ils pensent, ou ce qu'ils veulent qu'on croie qu'ils pensent ; et cela encore, cela surtout, c'est de l'histoire.

Catherine Sforza (1463-1509), par P.-D. Pasolini. — In-8 écu de XII-418 p., 5 f. — Paris, Perrin.

Le mariage de Thomas Ier comte de Savoie avec Marguerite de Faucigny, par le prince de Faucigny-Lucinge. — In-8 de XI-162 p., 8 f. — Paris, H. Daragon.

I. — La monographie de Caterina Sforza par le comte Pasolini vient d'être, non pas précisément

traduite (en italien il y a deux gros volumes), mais adaptée en français par Marc Hélys, pseudonyme d'une dame qui est collaboratrice de la *Croix:* ce qui ne veut pas dire que cette Catherine soit une vie de Sainte. Ah ! certes ! mais c'est de l'histoire, très humaine, très féminine, très Renaissance italienne.

« Héroïne de la Renaissance italienne », nous dit-on en sous-titre. Oui, héroïne d'amour et de sang. Il est vrai qu'elle a été mariée trois fois et que son biographe prend soin de noter comment elle a toujours voulu sanctifier ses amours par le Sacrement ; mais son second mariage fut avec un jeune domestique de vingt ans : ce qui, pour une princesse de son rang, n'est pas d'un exemple indiscutable. Et quant au sang qu'elle a versé, elle l'a versé pour venger des injures qu'elle avait peut-être droit de venger, étant revêtue de l'*imperium* civil ; mais elle y a mis la forte mesure : les Vénitiens ses voisins l'ont appelée *tigresse;* et, au cours des siècles, on en était venu, dans le peuple, à invoquer, pour faire peur aux enfants, le nom de la « donna » extraordinaire qui avait ordonné tant de supplices.

Elle était fille naturelle de ce farouche duc Galéas Sforza de Milan, qui périt si tragiquement sous les coups des sbires, en pleine église, le lendemain de Noël 1477, et non sans l'avoir mérité ; et elle sera la mère du plus illustre capitaine du XVIe siècle, de ce Jean des Bandes Noires qui fut en Italie le plus redoutable ennemi de Charles-Quint et qui aurait changé peut-être la face de la Péninsule si un coup d'artillerie ne l'eût emporté (1526) à vingt-huit ans. A quatorze ans (1478), on la marie au neveu de Sixte IV, Girolamo Riario : Girolamo est capitaine général de l'Eglise, et Catherine s'installe à ce titre en souveraine à Imola et à Forli. Sixte IV mort (1484), elle s'enferme au château Saint-Ange, d'où elle prétend ne pas déguerpir avant que le Sacré Collège ait passé par ses volontés ; mais son mari n'a point tant d'audace, et cède aux injonctions des cardinaux.

Sous Alexandre VI, assiégée dans Forli, elle tient tête à César Borgia, le seul adversaire peut-être qui soit digne d'elle, elle, type féminin de la *virtù*, lui, mâle parfait de la virtuosité. C'était le temps où le Valentinois voulait se tailler dans la Romagne une manière de royaume. Il essaiera d'entrer en composition avec la dame ; monté sur un cheval blanc, il s'approchera du bastion, demandera à parler à Catherine : Catherine apparaît au haut de la muraille ; César, chapeau bas, lui propose une *combinazione :* Catherine répond qu'elle préfère mourir, et disparaît des créneaux. Elle ne meurt pas, mais elle est faite prisonnière et mise par César à un régime terrible, jusqu'à ce qu'un capitaine de notre roi Louis XII s'en vienne trouver Alexandre VI et, au nom des lois françaises qui défendent de faire les dames prisonnières de guerre, réclame la liberté de Catherine. C'était en juillet 1501. Elle avait subi quatorze mois de réclusion.

Désormais sa vie dramatique et mouvementée est finie. Elle se retire à Florence, essaie vainement de recouvrer ses Etats, tyrannise sa maison faute de mieux, et meurt chrétiennement en 1509.

Terrible époque ! Après tout, c'était moins misérable que nos mœurs politiques modernes avec leurs lâchetés et leurs intrigues de coulisses.

Le comte Pasolini accepte trop aisément ce que les contemporains ont dit de la vie dissolue de plusieurs papes de ce temps-là. Les contemporains ont tout dit. On se calomniait alors avec une virtuosité dont même nos plus forcenés journaux ne nous donnent pas l'idée. C'est pourquoi il y faut d'autres preuves que des dires de chroniqueurs. — P. 45, p. 48, parlant du prédécesseur de Sixte IV, on l'appelle Paul III ; c'est Paul II qu'il faut lire.

Deux superbes photogravures, d'après des tableaux du temps, de la dame à dix-huit ans et de la dame à la fin de sa vie.

II. — Avec Thomas Ier de Savoie († 1233), nous remontons au début du XIIIe siècle.

Ce comte Thomas est resté célèbre par sa nombreuse postérité. C'est de lui que descendent tous les princes de la Maison de Savoie actuellement vivants. C'est à lui aussi que, pour trouver un aïeul commun, devaient remonter tous les membres des branches jadis si nombreuses et maintenant éteintes de cette dynastie, de même que chez nous c'est à saint Louis que remontent tous les membres de la Maison de France. L'épouse même de saint Louis, la reine Marguerite, était la petite-fille du comte Thomas, par Béatrix de Savoie qui avait épousé Raymond Bérenger comte de Provence et qui de ce mariage eut quatre filles, toutes reines : Marguerite reine de France, Aliénor reine d'Angleterre (épouse de Henri III), Sanchie qui épousa le frère de Henri III, Richard de Cornouailles (élu roi des Romains), enfin Béatrix épouse de Charles d'Anjou roi de Sicile. En sorte que, grâce à ces alliances et grâce à celles qui suivront, il n'est guère de Maison souveraine catholique en Europe dont les membres n'aient dans leurs veines du sang de ce comte Thomas Ier.

Il est resté célèbre aussi, ce comte, par l'incertitude qui plane sur son mariage, ou sur ses mariages. On lui a prêté trois et même quatre mariages ; d'autres, deux ; d'autres enfin, un seul, mais alors c'est le nom même de l'épouse qui est objet de controverse. C'est à la solution de cette énigme qu'est consacrée l'étude que nous annonçons ici. L'auteur est d'avis qu'il y a eu probablement deux mariages : — le premier, avec une princesse Nicolle, de la Maison de Genevois ; mais l'existence de ce mariage n'est pas hors de doute, et en tous cas il aurait été stérile ; — le second, avec Marguerite, fille du sire de Faucigny : c'est celle-ci qui fut mère des neuf enfants que l'on connaît à Thomas Ier (trois entrèrent dans les Ordres et devinrent, l'un, évêque de Liège, l'autre, archevêque de Lyon, le troisième, archevêque de Cantorbéry).

Deux tableaux généalogiques, et une belle planche gravée représentant la comtesse Marguerite.

LITURGIE

Q. — Quelle est exactement la conduite à tenir quand après avoir pris le contenu du calice on s'aperçoit qu'il y avait de l'eau à la place du vin ? La formule du Missel, dans ses *Notanda,* prête à amphibologie. Faut-il faire une simple consécration du vin, ou répéter aussi celle du pain, et redire toute la partie de la messe depuis *Qui pridie* jusqu'à la communion ?

R. — Notre jeune confrère, s'il veut bien lire attentivement le Titre IV *De defectibus*, n. V, ne trouvera rien d'obscur ou d'incertain dans la rubrique réglant le cas proposé.

Si l'on célèbre dans un oratoire privé ou dans une chapelle où il y a à peine quelques assistants, *il faut* prendre une nouvelle hostie, remettre dans le calice du vin et un peu d'eau, offrir le tout mentalement, faire aussitôt la double consécration en reprenant à *Qui pridie*, et communier tout après sous les deux espèces.

Si au contraire on célèbre en public et en présence d'un certain nombre de fidèles, le prêtre *peut* se contenter, pour éviter de jeter le trouble dans l'assistance, « ad evitandum scandalum, » de consacrer seulement du vin avec de l'eau en reprenant à *Simili modo,* puis communier ensuite. Après quoi il achèvera sa messe comme à l'ordinaire. (Hægy, t. I, p. 356).

Q. — 1° D'après le décret du 23 mars 1911, ad 4 *(Am* 1911, p. 396), lorsqu'une hymne propre n'intéresse pas l'intégrité historique de la fête, mais est plutôt, comme l'hymne *Te gestientem* des 2es Vêpres du Rosaire, une récapitulation et répétition des autres, on ne l'omet point pour cela en cas d'empêchement, mais elle se récite à une autre heure où devrait se dire autrement soit une hymne du Commun, soit une hymne déjà récitée.

Jusqu'ici, rien de plus clair, mais le décret ajoute : « imo, etiamsi hymnus aliquis proprius in alia diei hora minime recitatus, possit sine ulla hymnorum conjunctione, ad aliquam horam antecedentem vel sub sequentem amandari. » Que veut dire ce passage ?

2° La sœur qui s'occupe de la sacristie aperçoit après la messe une parcelle sur la pale qui sert de nappe de communion. Le chapelain étant parti, elle pique la parcelle avec une épingle et la met dans le petit vase placé sur l'autel. Que devait-elle faire ? Qu'aurait dû faire le chapelain, si on l'avait envoyé chercher ?

R. — Ad I. Le passage dont on nous demande le sens net et précis a pour objet le 3e cas où l'hymne, empêchée à son heure, doit être dite à une autre heure. Mais laquelle ? On la reportera, dit le décret, à une heure ayant comme hymne, soit une hymne du Commun, soit une hymne propre déjà récitée, et même au besoin à une heure ayant une hymne propre qui n'a pas encore été récitée, mais à condition que celle-ci puisse toutefois se dire à son tour à une heure précédente ou suivante, sans l'unir à une autre hymne.

Si cependant le transfert de cette hymne qui n'apporte aucun complément à l'intégrité historique de la fête, devient impossible sans être unie à une autre, alors on pourrait *de congruo,* mais dans la récitation privée seulement, admettre cette jonction comme facultative. Quant à la récitation publique où rien n'est laissé à la libre volonté de chacun, il faudra s'en tenir à ce qui est strictement prescrit, et par conséquent l'omettre. (S. R. C., 23 mars 1911, n. 4262, ad IV).

Ad II. La sœur sacristine n'avait pas à s'inquiéter ni à s'émouvoir de sa prétendue découverte, au moment où elle se préparait à serrer la pale de communion avant de quitter la chapelle.

Je m'expliquerais son émoi, si un accident s'était produit pendant la communion. Une hostie par exemple étant tombée sur la pale, elle aurait pu craindre qu'un fragment ne s'en fût détaché en tombant. Mais rien de tel n'est arrivé, le célébrant n'a rien remarqué d'insolite pendant la communion, et les communiants n'ont rien vu tomber sur la nappe.

Je m'expliquerais encore cet émoi, si l'Eglise avait prescrit la nappe en vue de recueillir les parcelles minuscules qui pourraient se détacher de l'hostie sans que le prêtre s'en aperçoive. Mais ce but est si peu celui de l'Eglise qu'elle n'a jamais songé à faire une obligation de purifier la nappe de communion, comme on purifie le corporal de la messe.

Je m'expliquerais même cet émoi, si d'autres atomes et éléments de toutes sortes ne pouvaient se donner rendez-vous sur la nappe de communion. Mais les *Ephemerides Liturgicæ* nous disent après Quarti que le plus souvent ce que l'on prendrait volontiers pour un fragment d'hostie n'est en réalité qu'une pellicule venant de la voûte, du corps humain, des vêtements ou de l'air ambiant.

Je m'expliquerais enfin cet émoi, si l'on pouvait reconnaître la nature de ces parcelles et savoir au juste si elles méritent qu'on leur rende un culte. Mais comment discerner dans tous ces atomes ce qui est sacré de ce qui est profane, et à quoi le reconnaître ? Allez-vous obliger à conserver tous ces fragments pour les faire prendre au prêtre le lendemain avec les ablutions ? Les *Ephemerides* nous disent que cela est inconvenant, nauséabond, *nisi et indignum.* Aussi l'Eglise toujours sage n'a-t-elle jamais ordonné de purifier la nappe ou la pale de communion dans de pareilles conditions, et nous n'avons pas à être plus sage qu'elle. (Cf. *Ephem. Liturg.*, 1897, p. 495 et suiv.).

Q. — 1° Peut-on mettre un bouquet de fleurs ou autre chose sur l'autel, devant la porte du tabernacle ? Quels sont les décrets qui en parlent ?

2° Il est entendu que pour un trentain grégorien il n'est pas nécessaire que les 30 messes soient dites par le même prêtre, ni au même autel. Mais faut-il qu'elles soient célébrées dans la même église ? Une petite brochure, qu'on me montrait dernièrement, le prétend.

R. — Ad I. On ne doit rien placer devant la porte du tabernacle où est le Saint-Sacrement : « Tegi nequit vase florum, sed hoc collocandum est in humiliore et decentiore loco. (S. R. C., 22 janvier 1701, n. 2067, ad 10). Neque exponendæ sunt (reliquiæ) ante ejusdem tabernaculi ostiolum, etiam die qua festum alicujus Sancti recolitur, et consuetudo contraria tanquam abusus eliminanda est. » (S. R. C., 6 sept. 1845, n. 2906).

Ad II. La prétention de cette brochure n'est pas fondée, et il n'y a pas à s'en occuper.

Q. — 1° Quelle est la place du catafalque à l'église ? Peut-on le laisser durant toute l'Octave des Morts devant le banc de communion, où il empêche plus ou moins la vue du maître-autel ?

2° Les prêtres peuvent-ils, durant cette même Octave, aller après la messe devant le catafalque pour y réciter le *De profundis,* tout en étant revêtus des ornements blancs ou rouges de la messe du jour ?

3° Est-il permis de ne chanter que les Laudes avant une messe de *Requiem ?*

R. — Ad I. Régulièrement le catafalque doit être au milieu de la grande nef, à la place assignée pour le cercueil le jour des funérailles. Ainsi disposé, on peut le laisser durant toute l'Octave des Morts sans gêner la vue de l'autel.